ADRIANO TILGHER

SCIENZA E MORALE

DALLA FILOSOFIA GRECA AGLI ESISTENZIALISTI

R O M A
DOTT. G. BARDI EDITORE
1947

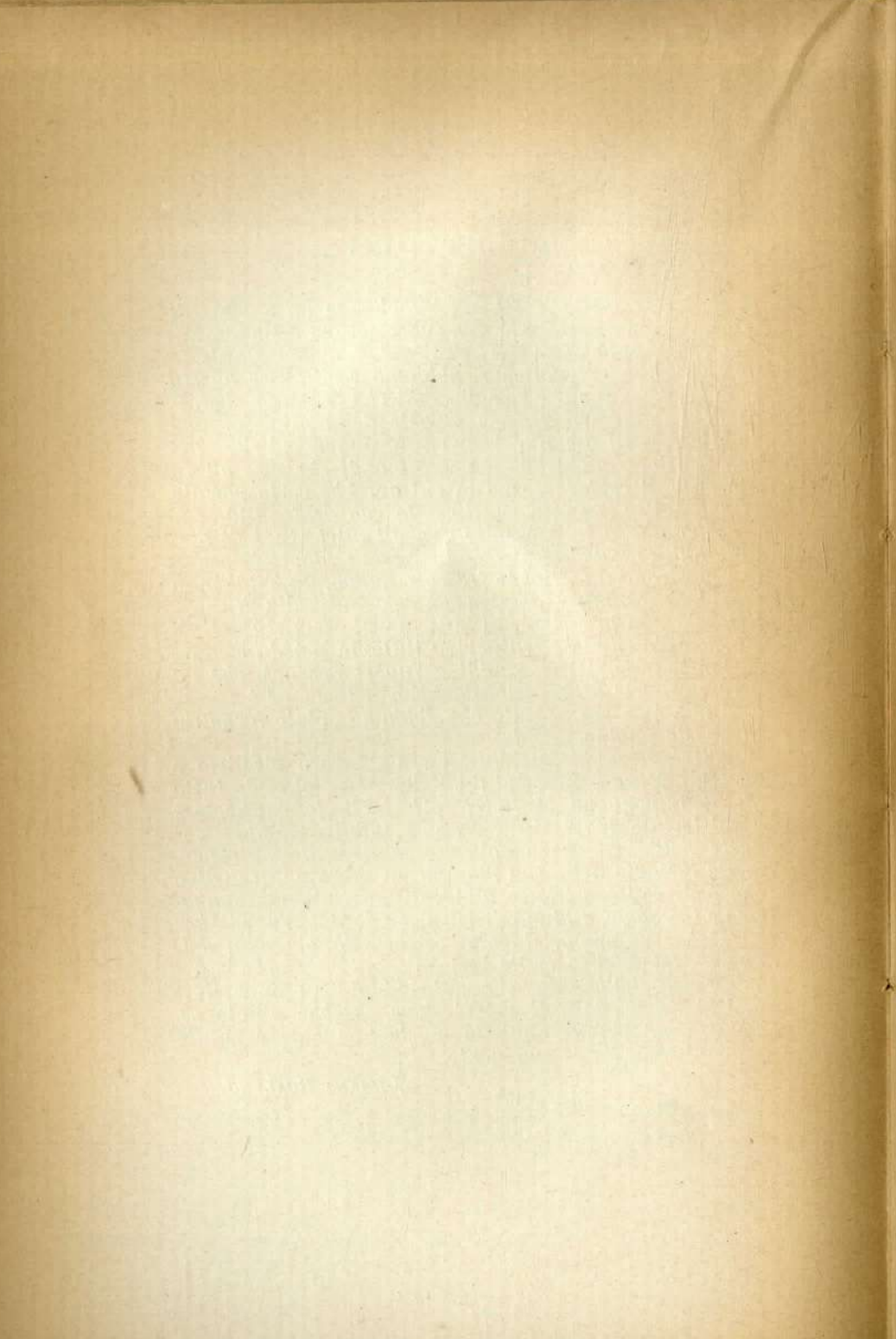
AL LETTORE

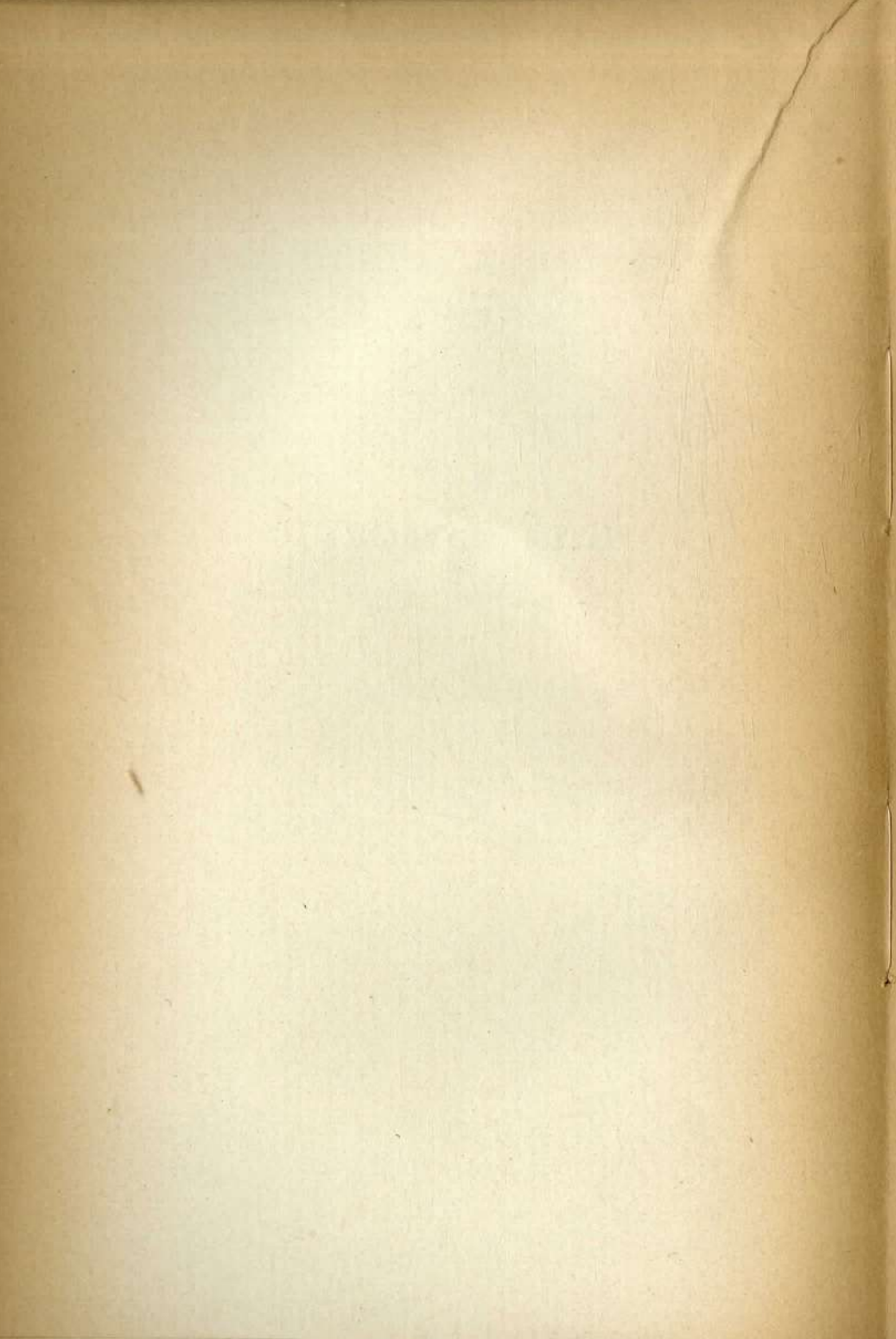
Nel 1938 Adriano Tilgher pubblicava un volume di Moralità *come corollario alla sua* Filosofia delle Morali. *Oggi, nel pubblicare con l'editore e amico Bardi le opere postume di Tilgher, abbiamo scelto, per questo volume, quei saggi e quegli studî che, pur non distaccandosi dalla sua visione globale della vita, indicassero, a sprazzi e bagliori, quasi un nuovo indirizzo del suo pensiero, un'apertura verso mondi che non gli fu più dato di esplorare, ma in cui avrebbe certo portato la sua sottigliezza, la sua luce, la sua profondità.*

Abbiamo quindi riunito, fra gli altri studî di filosofia e di morale, un piccolo gruppo di saggi scientifici che mostrano un Tilgher fresco e nuovo, un Tilgher in trepida e attonita ammirazione davanti alla Natura. Solo chi non lo conosceva intimamente può stupirsi di ciò; quest'attitudine traspariva tuttavia più da conversazioni personali, da rapidi e fugaci accenni, che da vere e proprie articolazioni del suo sistema, ed è perché essa non andasse perduta che abbiamo voluto fermarla in queste pagine.

Tilgher rimane, nell'insieme, un severo idealista e monista. Ma qui i motivi dualistici che malgrado tutto gli si impongono si fanno più forti, le capricciose e misteriose leggi della Natura influiscono da ogni parte sull'uomo, e se egli non arriva al panteismo, mette tuttavia nella sua filosofia un soffio naturalistico che è di solito estraneo all'idealismo italiano, dogmatico e teologale, digiuno di scienza e di biologia. Tilgher è spinto suo malgrado alla scienza dallo studio dell'uomo. La scienza mette luci balenanti e profonde nel suo senso della vita, che qui indugia su angosciosi motivi esistenziali. E chissà dove sarebbe giunto se, sono ormai cinque anni, la morte non avesse spento prematuramente il suo genio.

LILIANA SCALERO.

Roma, novembre 1946.

I.

NATURA E SCIENZA

La vita come anormalità vittoriosa.

Nel linguaggio comune il vivente che presenta uno scarto dal tipo della sua specie tanto ampio da rompere l'armonia e la coerenza delle forme è detto *anormale*. Vi sarebbe, dunque, un tipo ideale intorno al quale oscilla, sforzandosi di realizzarlo, il travaglio della natura. Quando questa riesce a realizzare quel tipo nella sua pienezza e integrità, si avrebbe l'esemplare perfettamente *normale*; quando, ed è il più delle volte, non ci riesce che imperfettamente, si avrebbe la mutazione o l'*anomalia*; quando poi lo scarto è tanto vistoso che l'armonia e la coerenza del tipo ne rimangono distrutte, si avrebbe la *anormalità*. Questa è l'ideologia che, più o meno confusa ed oscura, sottostà alla distinzione corrente di normale e anormale in biologia.

Con questa ideologia la scienza moderna l'ha fatta finita una volta per sempre. Non ci sono né tipi né archetipi che la natura tenderebbe a realizzare, ora riuscendo e ora no. Cade così il concetto di ideale, di modello, di esemplare, e cade con esso quello correlativo e opposto di anormale. Una linea netta di confine tra variazione, anomalia e anormalità è impossibile tracciarla. La differenza è puramente di gradi. Dal punto di vista biologico tra forma normale e forma anormale non c'è nessunis-

sima differenza. Se la forma anormale è compatibile con la conservazione e la propagazione della vita, sarà anormale per noi, nella comparazione che facevamo di essa con la forma che, poiché ci eravamo abituati ad essa, chiamavamo normale; in sé, quella forma cosiddetta anormale è normale né più né meno di ogni altra.

Non basta. Poiché la vita (nel senso puramente biologico della parola) è indissociabile da un ambiente col quale il vivente è in relazione continua, e un vivente che non sia in relazione continua con un ambiente è impensabile, accade che una forma compatibile con la conservazione e la propagazione della vita in un certo ambiente (ad esempio: uterino) diventi incompatibile col passaggio dello stesso vivente ad un altro ambiente (ad esempio: con l'uscita dall'utero). Così un essere che nella prima fase della sua vita era normale può diventare in seguito anormale. Si può nascere normali e morire anormali. Fino a che dura un vivente (dal punto di vista puramente biologico) non è mai anormale. Si potrebbe dire, parlando a rigor di termini, che ciò che fa anormale l'anormale è la morte, cioè l'impossibilità di conservarsi ulteriormente, e che tutti i viventi muoiono anormali, appunto perché e in quanto muoiono.

In fondo, l'anormalità è una variazione vitale come tutte le altre, che solo il linguaggio isola pel fatto stesso di darle un nome in cui è una punta di spregio. Quando poi l'anormalità si fissa e si trasmette, nulla più autorizza a distinguerla dalla

cosiddetta normalità. Enorme perciò l'errore di quelli che confondono teratologia e patologia: un anormale non è affatto un malato, ma un essere perfettamente sano, come il normale.

Questa nuova teoria della anormalità, elaborata sopratutto dal biologo Stefano Rabaud, è un corollario di quella *teoria delle mutazioni* di De Vries che ora tiene il campo, e che ha soppiantato quasi dappertutto la vecchia teoria della selezione naturale di Darwin.

La *teoria delle mutazioni* di De Vries spiega l'evoluzione naturale col prodursi improvviso nel seno di una specie di ampie brusche collettive variazioni immediatamente ereditarie, che si producono in modo affatto indipendente da ogni considerazione di utilità della specie, alla quale possono riuscire così utili come nocive o anche indifferenti. Quando la variazione è tale da essere incompatibile con la sopravvivenza del vivente, questo muore, e la variazione con lui; quando, invece, essa, anche se tale da diminuire gravemente il potere vitale del vivente non è però di tale estensione da renderne impossibile la vita, il vivente seguita a vivere come può, e nasce una nuova specie a modo suo normalissima: così i pinguini dopo la variazione che trasformò le ali in moncherini; così la balena dopo la perdita dei denti.

Così la più moderna biologia. Se ne può facilmente ricavare la conclusione che, se la natura ci offre l'apparenza di un sistema armonioso in cui le parti sono adattate al tutto (apparenza soltanto,

perché basta osservarlo un po' da vicino, quel sistema, perché le contraddizioni e le stonature si affollino alla vista da tutte le parti), ciò è dovuto puramente al fatto che solo i sistemi coordinati ci appaiono, gli altri essendo stati eliminati dalla scena della vita per la loro incapacità di vivere e propagarsi. Il sistema della natura è come un teatro di Stato in cui non sono accolti che lavori di repertorio, e chi non conoscesse che quelli, sarebbe indotto a credere che i drammaturghi non producano che lavori destinati a vivere e a durare. Ma tutti sappiamo che quei lavori di repertorio non rappresentano che una minima percentuale sulla cifra di quelli che si affacciarono alla ribalta per vivere e morire. Drammaturga indifferente, la natura non vive di finalità e di utilità, ed erutta dal suo seno fecondo forme vitali di cui solo pochissime arrivano alle gioie della replica e meno ancora all'ammissione nel repertorio. Nel corso dei secoli la natura ha generato miriadi di anormali di cui solo un infimo numero pel fatto di essersi conservato e propagato è asceso alla dignità di forma normale.

E se ne deduce ancora che nella materia vivente è un potere esplosivo che può deflagrare ad ogni attimo, una potenza di mutazione di cui è impossibile definire in anticipo i limiti. La tendenza della natura a fissarsi in forme ripetentisi è, in fondo, una specie di automatismo, d'inerzia, che un brusco irrompere della spontaneità vitale può sempre da un momento all'altro alterare, spingendo il vivente per vie ignote e misteriose, verso nuove avventure

vitali che possono concludersi in vittorie o in catastrofi. Nel profondo seno della natura vivente forze ignee sonnecchiano, che da un momento all'altro possono risvegliarsi, esplodendo in mutazioni anomalie anormalità che o conducono il vivente alla morte o pel fatto di conservarsi, ripetersi e propagarsi diventano normalità. Perché? La biologia moderna lo ignora e si rassegna a ignorarlo, paga di indagare la fenomenologia esteriore delle mutazioni. E la sua conclusione è che i viventi non già si conservano e propagano perché sono normali, ma sono normali perché e finché si conservano e propagano; che non si trionfa nella lotta della vita perché si è normali, ma si è normali perché si trionfa nella lotta della vita; e che l'anormalità è la faccia rivoluzionaria della natura.

Conclusione che si può legittimamente estendere anche fuori del campo strettamente biologico. Ma questo sarà per un'altra volta. Oggi, *Sat prata bibere.*

1936.

Meditazione su una discesa nell'abisso.

Recentemente, i giornali hanno dato conto della meravigliosa esplorazione sottomarina compiuta da uno scienziato americano nelle acque delle isole Bermude. Chiuso in un globo di acciaio capace di resistere alle più formidabili pressioni, egli discese nell'oceano alla profondità di mille metri, mai raggiunta prima di lui. L'acqua intorno al globo d'acciaio era nera come inchiostro. Il silenzio, assoluto. Era il regno della notte eterna senza confini. L'esploratore accese i fari e si affacciò al finestrino della navicella. Estasiati e terrificati, i suoi occhi bevevano uno spettacolo mai prima contemplato da occhio umano.

Attratti dalla luce, i mostri dell'abisso uscivano lenti cauti sospettosi curiosi dal nero senza confini, entravano nel fascio di luce, si accostavano alla navicella, incoraggiati dalla sua immobilità, toccavano col muso il vetro di là del quale affascinato l'uomo li contemplava, poi con un rapido guizzo si dileguavano nella notte eterna.

Ma ecco a poco a poco il buio dell'abisso s'accende di luci strane e vaporose, cede lentamente a una specie di crepuscolo. A stormi i pesci luminosi avanzano. A zampilli a getti a cascate essi proiettano luce dal loro corpo. È una festa di colori. Ma essa splende su un terribile spettacolo. Per gli abitanti delle acque profonde la luce è arma di bat-

taglia. E agli uni serve ad abbagliare la preda, agli altri a sfuggire ai nemici. Terrificato, l'uomo fa da spettatore alla battaglia della vita che si svolge sotto i suoi occhi in uno scenario d'incanto. E su tutto, un silenzio mostruoso. Un silenzio d'altro mondo e d'altra vita, come se il suono fosse morto per sempre sulla terra. Lo spettacolo diventa incubo. Incapace di resistervi, l'esploratore dà segno che lo tirino su e fugge, portando nelle pupille la visione indimenticabile.

Ma già prima di lui quella visione l'avevano vista con gli occhi della mente i grandi spiriti a cui la vita ha svelato il suo segreto. « Perché laggiù non v'è retta azione, non retta vita — aveva detto venticinque secoli fa Gotama Budda — non opera salutare, non opera caritatevole: divorarsi l'un l'altro è l'uso laggiù, uccidere il debole ». E Spinoza: « I pesci sono determinati da Natura a nuotare e i grandi pesci a mangiare i piccoli; e perciò i pesci godono dell'acqua, e i grandi mangiano i piccoli, in virtù di un sovrano diritto di natura ». Pel mondo di laggiù vale la terribile legge che secondo Henri Fabre regge quassù il mondo degl'insetti: « dappertutto un'atroce attività, un brigantaggio sapiente . . . ognuno ha le sue astuzie di guerra, i suoi procedimenti di attacco, il suo modo di uccidere ». La fame e la guerra reggono il mondo — sentenzia Schopenhauer. « Montagne, piante, aria, animali ecc., tutte queste cose sono certamente belle a *vedersi*, ma *essere* è ben altra cosa! Il mondo è forse uno *stereoscopio*? ».

Immaginiamo che all'esploratore audace fosse apparso d'un tratto un Genio di quelle oscure profondità e gli avesse domandato: « Credi tu forse che sul piano di vita ch'è il tuo la vita si svolga secondo leggi e ritmi diversi da quelli che reggono quaggiù il mio regno? Indicami, se puoi, qualcosa del tuo mondo umano di cui io non possa indicarti quaggiù la esatta corrispondenza ». Cosa avrebbe potuto rispondergli colui? Quale atto umano, assolutamente e totalmente *umano*, indicargli?

L'arte? Psicologi di altissimo valore sostengono che le luci e i colori smaglianti di cui si ornano uccelli pesci insetti sono assolutamente inesplicabili se non si ammette in essi un istinto estetico che, invece di esprimersi in materiali estranei al corpo, come presso l'uomo, canta attraverso il loro corpo medesimo.

La scienza? C'è bisogno di ricordare le meraviglie dell'istinto, vera scienza *a priori* del particolare, per cui l'animale conosce in anticipo ciò che sarà senza che nessuno glielo abbia mai insegnato?

La tecnica? Rispondo con le parole del grande biologo Cuénot: « l'animale conosce il piccone, la spada, la sega, la lima, la pinza, il martello, la perforatrice, gli strumenti musicali, le ventose, i bottoni a pressione, la freccia, l'ancora, il remo, la rete, il pettine, la spazzola, la pila elettrica, il paracadute, la campana d'immersione, gli apparecchi d'illuminazione, la rotaia, la canna d'iniezione, i gas velenosi »: all'uomo non ha lasciato da inventare che la ruota.

L'organizzazione sociale con i doveri di disciplina, sacrificio e devozione che essa esige? Tutti conoscono la maravigliosa organizzazione sociale delle api delle formiche delle termiti e di tanti altri animali invertebrati e vertebrati.

Bisogna allora concludere che l'uomo non ha fatto che raffinare e complicare la natura, ma senza mai veramente innovare; non ha fatto che portare a più completa maturazione i germi deposti dalla natura in lui, ma senza mai abbandonare il piano naturale? L'uomo è veramente in fondo nient'altro che un animale da preda, come afferma Spengler? Il quale, badiamo, dicendo questo, non intende affatto negare che l'uomo sia capace di sacrificarsi per qualcosa che è aldilà della sua persona come l'animale da preda pur si sacrifica per i suoi piccini, come la formica la termite l'ape si sacrificano per la società di cui fan parte? Non c'è nell'uomo nessuna potenza che sia di lui, *solo di lui*, il cui possesso lo ponga in piena rottura col mondo animale, con la natura?

Sì — avrebbe potuto l'esploratore rispondere al Genio del mare. — Fra gli abitatori del mondo da cui sono calato nel tuo regno ce ne sono alcuni i quali volontariamente hanno rinunciato a predare, a strappare agli altri i mezzi di cui la vita ha bisogno per vivere; che volontariamente hanno rinunciato a desiderare, a godere e a vivere, che volontariamente han consumato in sé il distacco dalla vita. E ce ne sono altri che spontaneamente hanno riposto il centro della loro vita negli altri, che

vivono non per sé ma per gli altri, che hanno abolito sé come centro e si sono dispersi e disseminati negli altri, e vivono della vita che dànno e godono della gioia che accendono intorno a sé.

Distacco e *Amore*: ecco le due creazioni umane di cui nulla, assolutamente nulla, può essere trovato di simile, di corrispondente, di omologo nel mondo animale. Distacco e Amore: ecco le due *inversioni vitali* per le quali soltanto l'uomo rompe con la Natura e inaugura una nuova èra nella storia della Vita. Budda e Cristo: ecco i due viventi alla cui vita nulla di equivalente o di simile o di omologo può offrir la natura. E appunto perché hanno avvertito ciò i seguaci dell'Uno l'han celebrato come superiore a tutti i viventi, come superiore agli stessi Dei del più alto cielo, essi stessi ancora attaccati alla vita, essi stessi ancora natura — e i fedeli dell'Altro han visto in lui un essere disceso dal Cielo a portare il Cielo sulla terra, perché è veramente rompere con la vita con la natura e con la terra insegnare che la vera gioia è nel servire e morire per gli altri, non per gli altri in quanto perseguono fini che li pongono contro altri (non per gli altri in quanto *certi* altri); ma per gli altri in quanto puramente e semplicemente altri, in quanto altri in universale, realizzando così il miracolo di un'esperienza interiore in cui la vita si tocca si possiede si gusta come vita onnicomprendente, di nessun vivente esclusiva, come Dio Padre, come infinito Amore.

1935.

Evoluzionismo e Mutazionismo.

Il 21 maggio 1935 moriva in Amsterdam Hugo de Vries, professore di fisiologia vegetale in quella università (nato in Haarlem il 16 febbraio 1848). E con lui scompariva un grande scienziato, la cui importanza non è minore di quella di Lamarck e di Darwin. E sebbene nel gran pubblico il suo nome non abbia conosciuto la grande popolarità di questi due suoi predecessori, pure di tutte le innumeri dottrine che pretesero alla successione di quella di Darwin, la sua fu la più fortunata e la più ricca di conseguenze.

Nel gran pubblico, Evoluzionismo e Darwinismo sono sinonimi. In realtà, non è così. L'Evoluzionismo preesisteva al Darwinismo, e nulla vieterebbe che continuasse ad esistere anche dopo la totale scomparsa di questo. Ma se l'idea evoluzionistica preesisteva a Darwin, fu Darwin che ebbe il merito incontestabile di diffonderla e polarizzarla e radicarla nelle convinzioni del suo tempo al segno che dopo di lui l'Evoluzionismo cessò d'essere una dottrina biologica particolare per diventare un generale orientamento del pensiero, un'ottica mentale, uno schema fuori del quale è pressoché impossibile ad un cervello moderno pensare la realtà vivente. Che le specie non siano fisse, che esse evolvano per vie puramente naturali, che quelle inferiori si tra-

sformino in quelle superiori dopo Darwin sono posizioni presso che universalmente ammesse. Gli stessi naturalisti cristiani e cattolici non negano l'Evoluzionismo: tutto quel che negano è che la vita si generi spontaneamente dalla materia inorganica e si spieghi soltanto con i processi fisico-chimici dell'organismo. Ma che le specie siano dotate della proprietà di evolvere lo ammettono oggi anche i naturalisti cristiani: tutto quel che aggiungono è che se la materia organica creata da Dio ha la plasticità necessaria alla evoluzione, l'ha perché Dio l'ha infusa in essa. In quanto assertore dell'Evoluzionismo in generale, dunque, Darwin ha vinto, e in modo così strepitoso, che poche volte nella storia del pensiero è dato riscontrare vittoria così schiacciante e definitiva.

Non altrettanto vittoriosa è la speciale teoria elaborata da Darwin sulle cause e sul ritmo della evoluzione, teoria che è il Darwinismo propriamente detto, oggi presso che universalmente abbandonato. Il Darwinismo spiega la apparizione delle nuove specie con la *selezione naturale* risultante dalla *lotta per la vita*. In alcuni individui si producono *accidentalmente variazioni piccolissime*; se queste risultano armi *favorevoli nella lotta per la vita*, esse assicurano la vittoria e la sopravvivenza a colui che se ne avvantaggia, il quale le trasmette per *eredità* ai discendenti, onde, lentamente e continuamente, accumulandosi col tempo, dal seno della vecchia emerge una nuova specie. L'essenza del Darwinismo propriamente detto è qui.

E qui si vede quanto esso sia profondamente radicato nel secolo della mentalità dell'Ottocento. il che ne spiega la prodigiosa fortuna. L'Ottocento fu il secolo d'oro della borghesia, classe rivoluzionaria divenuta conservatrice dopo la conquista del potere, che non nega (non potrebbe, sotto pena di rinnegare se stessa) la rivoluzione che l'ha portata al potere, non nega la storicità, il divenire della vita, ma (conservatrice com'è diventata) vuole che questo divenire sia lento, continuo, graduale, insensibile, fatto di piccolissime sfumature, addizionantisi, e per questo ha bisogno di periodi enormi di tempo, d'infinito volgere di secoli e di corsi dinanzi a sé.

È il secolo del progressismo, del riformismo, dell'ottimismo laico e borghese: la Storia marcia verso il meglio, verso il trionfo della Ragione che è bontà e fratellanza universale, ci va sicuramente ma lentamente, così lentamente che sembra non scorrere affatto, ma stare. Al fondo del Darwinismo, oltre il suo apparente pessimismo, chi ben guardi vede un radicale ottimismo: la lotta e la morte sono strumento di vita e di progresso; chi sopravvive è il migliore; la vita tende non solo a mantenersi ma a progredire; sotto il meccanismo bruto e inintelligente dell'Evoluzione un oscuro finalismo regge i viventi e fa le veci della Provvidenza di una volta. È questa mentalità ottocentesca che, operando inconsciamente su Darwin, lo indusse a non tener conto delle variazioni brusche ed ampie (di cui egli conosceva perfettamente l'esistenza) e a fondare la sua teoria solo su quelle lente e continue.

* * *

È, invece, proprio su quelle variazioni brusche ed ampie, che De Vries fonda la sua teoria, nota col nome di *Teoria delle mutazioni o mutazionismo.* Contro Darwin, egli spiega l'evoluzione con variazioni *brusche* (e non lente), *discontinue* (e non continue), *collettive* (e non individuali), *ampie* (e non piccole), *sciolte da ogni rapporto immediato con l'utilità* (e non immediatamente utili nella lotta per la vita) immediatamente ereditarie, erompenti dalla spontaneità interna dell'organismo, indipendentemente da ogni influsso di fattori esterni. Non più lentissimo accumulo di variazioni, ma improvvise eruzioni vitali. Non più continuità, ma discontinuità biologica. La natura procede per salti. E questi salti possono anche essere mortali: la variazione può essere favorevole, ma può anche essere indifferente o, addirittura nociva all'organismo, al punto da trascinarlo alla rovina completa: tale, ad esempio, la mutazione che ha privato alcuni animali delle zampe, alla quale hanno potuto sopravvivere solo quegli animali che avevano un corpo abbastanza lungo da strisciare, e che così si sono trasformati in serpenti.

Alla visione di Darwin d'una natura che lentamente ma sicuramente marcia verso il meglio, De Vries sostituisce così la visione di una natura nel seno della quale a fasi di violenza esplosiva rivoluzionaria creatrice si alternano lunghi periodi di

riposo, in cui le specie dormono sulle posizioni conquistate, monotamente ripetendo gli stessi gesti vitali, fino a che una nuova esplosione rompe l'immobilità delle acque e introduce novità rivoluzionarie nel mondo stagnante.

Teoria tipicamente novecentesca, quella di De Vries, che confrontata con quella di Darwin, basta da sola a mostrare quanto profondamente mutata sia l'atmosfera intellettuale del tempo. Essa ha il suo parallelo nelle nuove concezioni fisiche, che ci mostrano la materia composta di granuli discontinui, dissolvendo l'apparente continuità dei cambiamenti in salti discontinui (teoria dei *quanta*), fanno tabula rasa di ogni concezione deterministica assoggettante la natura a un complesso bene ordinato di leggi, riducono le leggi a risultanti statistiche ottenute sui grandi numeri. Rivoluzione scientifica dalla quale si sprigiona la visione di una natura non più meraviglioso meccanismo retto e regolato in tutte le sue parti da un ferreo sistema di leggi ad essa immanenti, ma potenza spontanea contingente, procedente a salti discontinui, alternante fasi di riposo a fasi d'attività eruttiva, il cui ordine è pura apparenza e pura illusione ottica, il cui andare non è governato da leggi né mira a una mèta, ma si attua imprevedibilmente, si constata dopo che è avvenuto, ma né si predice, né si deduce.

Visione della vita e del mondo che è alla base della nuova politica e della nuova arte, non che queste l'abbiano attinta dalla nuova biologia o que-

sta da quelle, ma nel senso che dietro a tutte c'è un unico nuovo senso della vita, una unica nuova ottica mentale, che tende a vedere il mondo sotto la categoria della Rivoluzione come l'Ottocento tendeva a vederlo sotto quello dell'Evoluzione. Perché così è fatto l'uomo: quando egli entra in rivoluzione, tutto il mondo deve entrare con lui, anche gli animali, anche le piante, anche gli astri, anche gli atomi.

1935.

La genesi della Fisica della Morale.

La scienza moderna — pare — è in via di abbandonare il concetto che la Natura sia retta da leggi eterne immutabili inflessibili che non consentono eccezione. Rivoluzione d'incalcolabile portata, così come fu una rivoluzione di incalcolabile portata quella che ebbe luogo nei secoli prima di Cristo quando, per opera dei grandi pensatori greci della Jonia, fu per la prima volta formulato il concetto che la Natura è retta da eterne e inflessibili leggi. E si pone il problema: come mai l'uomo giunse a concepire la Natura come retta da inflessibili e immutabili leggi? Osservando direttamente la successione dei fenomeni naturali o proiettando nella Natura esperienze psicologiche morali sociali, in una parola: esperienze *umane*? La questione è oggi ancora estremamente controversa. Chi voglia informarsi dello stato della contesa, che involge non solo un punto importantissimo della storia del pensiero umano ma (secondo la si decida in un senso o nell'altro) induce a raffigurarsi assai diversamente lo svolgimento dello spirito umano, leggerà con profitto una memoria pubblicata negli *Atti della R. Accademia delle Scienze di Bologna* dal prof. Rodolfo Mondolfo che alla storia del pensiero greco ha dedicato pubblicazioni che fanno onore alla cultura italiana.

Mondolfo è per l'ipotesi, secondo la quale l'uomo comincia a farsi un concetto della Natura solo proiettando in essa i risultati di esperienze umane.

Proiezioni dell'umano sulla Natura sono i primi tentativi di inquadrare i fenomeni della Natura in un tutto sistematico, le prime *Teogonie*, di Esiodo e di altri. Le forze e i fenomeni della Natura sono personificati in entità mitologiche, i rapporti fra le quali si configurano come rapporti di amore e di odio, di connubio e di avversione, di accordo e di sopraffazione, di pace e di guerra, cioè come rapporti umani. La prima sistemazione che lo spirito umano esegue dell'immenso caleidoscopio dei fenomeni naturali è, dunque, tutta fondata sulla proiezione dell'umano nel Naturale, com'era fatale in quella fase ancora mitologica e semifantastica dell'umano pensiero.

Ma quando nel sesto secolo avanti Cristo per opera dei pensatori greci della Jonia — colossi la cui grandezza ancora oggi ci percuote di reverente ammirazione — il mito comincia a cedere il posto al concetto o la fantasia alla riflessione è pur sempre proiettando l'umano nella Natura che quei titani del pensiero riescono a sostituire alle Teogonie visioni più ragionevoli e meno immaginose del corso e della natura delle cose. Quei pensatori vivono in città già giunte ad un elevatissimo grado di sviluppo spirituale in cui chi comanda non è l'arbitrio e la forza di un solo o di pochi, ma la la legge, uguale per tutti i cittadini. Nasce di qui tutta una serie di nuove esperienze giuridiche e

morali che, proiettate nella Natura, creano una nuova visione del mondo. Il mondo appare al pensatore come *cosmo*, come ordine, cioè come una città in grande, governata non dal capriccio o dalla forza ma da una legge equa e inflessibile. E di origine umana — proiezioni dell'umano — sono anche le grandiose cosmogonie di Anassimandro e di Eraclito.

Secondo questi due pensatori il mondo nasce dall'unità primordiale per mezzo della differenziazione dei contrari, degli opposti, che quella porta nel suo seno. La nascita del mondo delle esistenze individuali, particolari e separate, è un frutto della discordia, della guerra, che pone fine alla unità primitiva e indifferenziata. Una cosa particolare e separata non esiste che cacciando di luogo (Anassimandro) o distruggendo (Eraclito) il suo contrario: il caldo non esiste che scacciando o distruggendo il freddo, il giorno non esiste che scacciando o distruggendo la notte, la vita non esiste che scacciando o distruggendo la morte, ecc. Il mondo delle esistenze individuali non esiste che in quanto ogni cosa esercita ingiustizia e sopraffazione a danno del suo contrario. Ognuna fa torto al suo contrario, e tutte quante senza eccezione fanno torto al principio di unione e alla legge universale di accordo e di unità. Ed è per questo che una legge universale di giustizia domina il mondo, in virtù della quale non solo ogni cosa paga al suo contrario il fio della sua ingiustizia e prevaricazione (sì che al caldo succede il freddo, al giorno la

notte, ecc.) ma tutte quante insieme, poi, pagano il fio della loro collettiva prepotenza al principio unitario riassorbendosi periodicamente in esso (fine periodica del mondo).

Concezione grandiosa, di sovrumana potenza di sintesi, ma che anch'essa è la proiezione nella Natura di esperienze umane e sociali. Quei pensatori avevano toccato con mano che ciò che rovina le città sono fazioni in cui si scinde la unità del corpo sociale, con la conseguenza che ogni parte vuol sopraffare la parte rivale, donde le guerre civili per le quali le città si dissolvono e periscono. E proiettando nella natura le loro esperienze essi giungono alla concezione del mondo delle esistenze separate come nato dalla guerra di tutti contro tutti, in cui tutti sono colpevoli e tutti pagano il fio con l'universale distruzione.

Ma in Eraclito accanto a questa visione pessimistica del mondo ne corre parallela un'altra in cui la guerra la discordia la disarmonia appare, sì, genitrice di tutte le cose, ma con un'accentuazione positiva di valore, sì che per Eraclito non ci son beni senza mali, non c'è armonia senza discordia, non c'è pace senza guerra, e tutto il mondo è per lui una mescolanza di contrari che in tanto perdura in quanto i contrari lottano senza tregua. La guerra la discordia la lotta che sono al fondo del mondo sono sentite da Eraclito attivisticamente, come ciò che solo permette al mondo di mantenersi in vita e di non cadere in putrefazione. E anche questa visione grandiosa è di evidente origine

umana. Poiché doveva pure essere ben chiaro a quei pensatori che solo una tensione incessante interna ed esterna, la lotta dei partiti e la lotta contro il barbaro minacciante aveva generato nelle città greche della Jonia quella esaltazione di energie donde ebbe origine la loro stupenda fioritura.

Il mondo appare così ai due massimi pensatori di Jonia come una specie di grande tribunale in azione in cui le ineguaglianze dei fenomeni si compensano esattamente secondo giustizia, e una Giustizia inflessibile domina, che paga ogni eccesso con un difetto al tempo segnato dal Destino. Giustizia immanente e non trascendente, che opera dal di dentro e non dal di fuori. Nasce così la prima volta nel mondo il concetto di *legge naturale* come misura e compensazione necessaria negli scambi nel senso del mondo fisico, che si crea e si mantiene da sé. Nasce così il concetto di legge fisica. E nasce avvolto dalla matrice della legge morale, di cui è la proiezione sul mondo della natura. Il mutuo compensarsi degli eccessi e dei difetti nell'equilibrio cosmico naturale appare come un fenomeno naturale e insieme morale, giuridico, così come l'equilibrio sociale si mantiene col giusto compenso reciproco degli eccessi e dei difetti, con il ricondurre entro i suoi limiti ognuno che cerchi di uscirne per prevaricare. In una parola: *la Fisica nasce dalla Morale.*

Accade poi che una volta proiettata la legge umana nella Natura, il concetto di legge acquista una chiarezza, precisione ed evidenza che prima

non aveva. Poiché l'uomo è così fatto: che ciò che gli è esterno gli è sempre più chiaro ed evidente di ciò che gli è interno. Per guardarsi, si ha bisogno di uno specchio. L'uomo concepisce la Natura come retta da leggi perché proietta nella Natura la sua esperienza umana della legge. Ma una volta creato, il concetto di legge naturale, riverbera la sua chiarezza ed evidenza sul mondo umano, e le stesse leggi umane non sembrano avere certezza e solidità che in quanto emanazione ed effetto delle leggi di Natura. L'uomo crea il concetto di Natura. Ma la Natura una volta creata si subordina e sottomette al suo creatore. E l'uomo allora appare a se stesso un puro fenomeno della Natura, retto da leggi che gli sono estranee e alle quali deve sottomettersi.

Gioco eterno di azioni e di reazioni donde nasce — per chi la sa leggere — la potente drammaticità di cui vibra tutta la storia dello spirito umano.

1935.

La bellezza delle teorie scientifiche.

Un matematico lavora intensamente per risolvere un problema. Dopo sforzi più o meno lunghi e penosi, ecco, a un certo momento, quasi scaturisse dal nulla, balzargli innanzi la soluzione. Cosa strana: la soluzione buona « *è quella che direttamente o indirettamente aspetta* » la sua sensibilità. « *Ci si può meravigliare di veder invocare la sensibilità a proposito delle dimostrazioni matematiche che, parrebbe, non possono interessare che l'intelligenza. Sarebbe dimenticare il sentimento della beltà matematica, dell'armonia dei numeri e delle forme, dell'eleganza geometrica. È un vero sentimento estetico che tutti i veri matematici conoscono* ». Sono parole di un vero matematico, e di uno dei più grandi dei tempi moderni: Enrico Poincaré.

Ma altrettanto si può dire della scoperta delle soluzioni teoriche nel campo delle scienze naturali: « *Lo scopo delle teorie scientifiche è d'interpretare i fenomeni e di tradurre le loro mutue relazioni. A primo aspetto non si vede bene come il sentimento estetico possa intervenire in simile materia. Nondimeno, è un fatto curioso, ma innegabile, che questo sentimento serve sovente di guida nell'elaborazione delle teorie scientifiche* ». « *Una dottrina*

che perviene d'un solo colpo a realizzare una vasta sintesi mostrando l'analogia profonda di fenomeni in apparenza estranei fra loro produce incontestabilmente sullo spirito del teorico un'impressione di beltà e l'inclina a credere che essa racchiude una gran parte di verità ». La beltà delle ipotesi e teorie scientifiche proviene dal fatto « *ch'esse ci rivelano un'armonia nascosta dietro la diversità delle apparenze, dal fatto ch'esse ci permettono di ricondurre la molteplicità dei fenomeni a una specie di unità organica* ».

« *La bellezza delle teorie scientifiche ci appare come essenzialmente della stessa natura* » della beltà dell'opera d'arte: « *essa s'impone quando troviamo dappertutto una stessa idea centrale che, dominando senza cessa i ragionamenti coi calcoli, unifica e vivifica tutto il corpo della dottrina* ». Sono parole di uno dei maggiori scienziati e sperimentatori di laboratorio del nostro tempo: Luigi de Broglie (nella raccolta *L'Invention*, Alcan, 1938, pp. 123-35).

Come Poincaré così de Broglie riconosce che nello spirito dello scienziato veramente creatore l'invenzione della teoria, la soluzione del problema scientifico si accompagna con un'emozione di bellezza. Ora e l'uno e l'altro scienziato essendo, oltre che spiriti creatori, anche uomini ricchi della più raffinata cultura umanistica, non c'è ragione di dubitare che quando essi parlano di un'emozione di beltà che si accompagna alla scoperta e all'invenzione scientifica parlino per approssimazione e

non sappiano con tutta precisione di che cosa discorrano. Le loro affermazioni meritano perciò di essere esaminate con la più grande attenzione, perché, almeno a prima vista, sembrano in assoluta contraddizione con l'estetica moderna che, da Kant in poi, è unanime (si può dire) nel porre un'antitesi assoluta tra conoscenza scientifica ed esperienza estetica.

A parer mio bisogna fare una distinzione che nessuno dei due grandi scienziati ha fatto e senza della quale il fatto che essi segnalano rischia di restare inesplicabile. Bisogna nello spirito dello scienziato distinguere due momenti: quello in cui cerca la verità e quello in cui l'ha (o crede di averla) trovata. Finché cerca la verità, lo spirito dello scienziato è tutto proiettato verso la verità di cui vuol sollevare il velo: il suo pensiero anela a qualcosa che è (o gli sembra di essere) fuori di lui, e cioè la verità, tende a sopprimersi come pensiero nella verità conquistata, così come il desiderio di qualcosa (per esempio: di bere) tende alla conquista di qualcosa (per esempio: l'acqua) nella quale esso si sopprimerà come desiderio (una volta bevuto, il desiderio di bere è spento). Come la vera mèta finale di ogni desiderio è di non desiderare più, di suicidarsi come desiderio, così la vera mèta finale del pensiero che cerca la verità è di non pensare più, di suicidarsi come pensiero nella verità una volta conquistata (ed il pensiero è pensiero solo in quanto e fino a che cerca).

Ma ecco che lo scienziato ha trovato o crede

di aver trovato la verità. Una molteplicità di fenomeni che prima gli apparivano diversi confusi sconnessi senza rapporto fra loro è ricondotta all'unità di un principio da cui essi discendono ed al quale da essi si risale. Al posto di un caos incoerente e frammentario di particolari il pensiero ha sostituito un cosmo ordinato e armonioso in cui dal centro si discende alla periferia, dalla periferia si risale al centro, senza salti né discontinuità, con un movimento unico ininterrotto spontaneo facile naturale. Orbene è allora, e soltanto allora, che il pensiero dello scienziato, ormai in possesso dell'agognata verità, non più fascinato e ipnotizzato dalla verità da scoprire (e che ha scoperta) può ripiegarsi su se stesso e sul suo gioco.

Allora lo spirito dello scienziato inventore gusta il piacere di sentirsi come a casa sua nel mondo dei fenomeni che esso ha ridotti a unità, gusta la gioia di percorrerla tutta con movimento continuo ed uguale, gusta la sicurezza e l'agilità del suo movimento, così come un atleta gode di far giocare i suoi muscoli e di sentirli docili e obbedienti al suo comando. Il pensiero allora sente se stesso come una forza viva e vittoriosa, si compiace e gode di sentirsi tale, e ama se stesso come la forza che esso sente di essere. Ed è questo suo compiacimento e amore di sé che riverberandosi sulla teoria cui esso ha messo capo la circonfonde dell'aureola della bellezza (poiché l'emozione della bellezza è per me nient'altro che compiacenza e amore che un atto di vita sente per se stessa) e la

fa apparire non solo come vera, ma anche come elegante, armoniosa, bella.

In fondo, nella vecchia teoria che *il bello è lo splendore del vero* c'è molta più verità di quanto i moderni non credano. Basta interpretare quella teoria non oggettivisticamente, ma soggettivisticamente. Basta, cioè interpretarla tenendo d'occhio il gioco delle forze psichiche perché essa acquisti un senso plausibile e giusto. Fino a che il pensiero è in travaglio per ricondurre una moltitudine di fenomeni all'unità di un principio, esso ha l'occhio alla mèta e non alla via, alla verità — cioè al punto di unificazione — che cerca e non a se stesso che la cerca. Ma una volta che la riduzione del molto all'uno è riuscita, una volta che la verità è conquistata, il pensiero ha la possibilità di ripiegarsi su se stesso (sia pure nel momento immediatamente successivo a quello della scoperta della verità, così immediatamente successivo da distinguersi appena da questo e da sembrare di far tutt'uno con esso) e di compiacersi del suo gioco, così come un generoso, a vittoria conquistata, ripensa alla genialità della sua manovra e l'ammira e se ne compiace e gode. È questo compiacersi ed amarsi del pensiero come fosse vita che, rilucendo e brillando attraverso la teoria alla quale esso è pervenuto, le conferisce lo splendore della bellezza.

Così si spiega anche quello che per Poincaré e per de Broglie è un vero mistero: che, cioè, le teorie che appaion *belle* siano precisamente quelle che risultan *vere*, che la bellezza della teoria sia il segno

della sua verità. Ma dev'essere così bella se una teoria appare quando in essa il pensiero gusta e gode o ama la sua forza trionfatrice, quando da essa come da uno specchio gli si riflette la sua stessa forza vittoriosa: ora il vero non è altro che il trionfo del pensiero, cioè il suo essere riuscito a portare ordine dove inizialmente c'era disordine, unità dove c'era diversità; a creare un cosmo dove inizialmente non c'era che un caos.

1938.

« Nanna » o l'anima delle piante.

Nella Biblioteca Universale Sonzogno è apparsa una eccellente traduzione della *Nanna* di Gustavo Teodoro Fechner.

Gustavo Teodoro Fechner: è sperabile che dinanzi a questo nome nessuno rinnovi la domanda di Don Abbondio: chi era costui? Caso mai qualcuno la rinnovasse, sappia che Fechner fu uno dei più notevoli filosofi tedeschi del secondo Ottocento (1801-1887), che fu inventore della *psicofisica* o metodo per misurare i fatti psichici, che in filosofia rinnovò genialmente il *Panpsichismo* o teoria dell'animazione generale delle cose. Di lui in Italia è noto sopratutto il *Libriccino della vita dopo la morte*, in cui sostiene che dopo la morte le nostre anime rientrano nella grande anima della Terra: tesi, dopo tutto, non più assurda di un'altra (*Tutto è possibile* — diceva Renan —, *perfino Dio*). Ma di lui merita di essere conosciuto sovra ogni altro libro questa *Nanna*, ch'è una delizia.

(Nanna? Chi era costei? chiederà — e questa volta sarà più perdonabile — il Don Abbondio di cui sopra. Semplicissimo: Nanna era la dea dei fiori nella mitologia nordica, corrispondente alla Flora della mitologia classica). *Nanna* è un trattatello in difesa della teoria che le piante hanno un'anima:

letterariamente e filosoficamente è un autentico capolavoro, meritevole di diventar popolare presso il nostro pubblico.

Chi lo legga si convincerà presto che la fama di Fechner come pensatore più immaginoso che logico, più poeta che filosofo propriamente detto, è del tutto errata. Fechner è, sì, ricco d'immaginazione senza la quale è impossibile filosofare, è, sì, scrittore limpidissimo, che sa inventare in abbondanza le immagini più felici, ma è anche, e innanzi tutto, un serratissimo ragionatore, un dialettico poderoso. E in difesa della tesi che le piante hanno un'anima ha saputo trovare argomenti profondi e convincenti.

* * *

Qual'è l'obbiezione solita a muoversi contro la teoria che le piante hanno un'anima? Che esse non hanno nervi. Chi così obbietta ragiona come chi, non avendo mai visti altri strumenti per produrre il suono che quelli a corde, sostenesse che per produrre il suono le corde sono indispensabili. I nervi sono necessari all'animale come a chi siede nell'interno della vettura le cinghie sono necessarie per guidare i cavalli: ma a chi siede direttamente sul cavallo, le cinghie non servono affatto. Ora, nell'animale l'anima siede nell'interno della vettura (nel cervello), nella pianta siede direttamente sul cavallo (non ha sede speciale). Questi paragoni di Fechner sono vere trovate artistiche e filosofiche insieme.

Le piante hanno un'anima come gli animali. Solo che gli animali viaggiano e le piante stan ferme. Dunque i primi debbono poter padroneggiare circostanze lontane, mentre le seconde sono chiuse in una cerchia ristretta che debbono sfruttare al massimo. Perciò la pianta sente, sì, come l'animale, ma le sue sensazioni devono essere infinitamente più intense e profonde di quelle dell'animale, perché essa è legata per sempre a un cerchio di vita attraverso il quale l'animale non fa che passare correndo. La pianta non *ha* organi di senso *perché* essa stessa *è* tutta un organo di senso, e si costruisce sempre nuovi organi di senso generando sempre nuovi rami e foglie. Solo che mentre la sensazione dell'animale è sempre più o meno trascesa, perché associata con il ricordo del passato e la previsione del futuro, la pianta, essendo del tutto priva di ricordo e di previsione, è tutta immersa e naufraga nella puntualità del presente, nella sensazione che passa, e non la trascende mai né col ricordo né con la previsione. È in questa assoluta *presenzialità* della coscienza vegetale la sua vera differenza dalla coscienza animale, afferma Fechner. Lo stesso avevo scritto io nella *Filosofia delle Morali* prima di conoscere questo libro di Fechner, e sono lieto della conferma che il mio punto di vista viene dall'autorità di questo gran naturalista.

Gli è che l'animale dovendo perseguire fini collocati lontano da lui nello spazio è obbligato a prevedere e, per prevedere, a ricordare; la pianta, non

avendo fini lontani nello spazio da conseguire, può fare a meno di prevedere e dunque di ricordare, e profondarsi tutta beatamente nella sensazione che passa. Perciò la sensazione che negli animali è *parte* della vita psichica, nelle piante è *tutto*, o — come dice Fechner — la sensazione, che negli animali è *serva*, nelle piante è *padrona*. Niente obbliga a pensare che le piante provino di momento in momento una sensazione sola alla volta: è più che probabile invece che ne provino molte insieme, che la pianta gode — nel senso più pregnante della parola *godere* — di sentirsi avvolta dalla luce, cullata dal vento, carezzata dalle farfalle e dalle api; inondata dai profumi delle piante vicine.

Per tutto il resto, che differenza c'è tra pianta e animale? Nessuna. Impulso? Se per impulso s'intende la tendenza interna a mutare stato e il senso che l'anima ne ha, la pianta ha impulso né più né meno che l'animale. E poiché certo sente questo impulso come *proprio*, essa si sente libera (io direi piuttosto: *spontanea*) o coartata né più né meno che l'animale. Perciò la pianta non solo ha fame e sete, ma sente fame e sete come l'animale: la sola differenza è che l'animale va in cerca del nutrimento con tutto il suo corpo, e la pianta ch'è legata al suolo ci va con una parte sola di sé (la radice, le foglie, ecc.).

Osservazioni profonde ha Fechner sul significato della crescita nella pianta. L'animale muovendosi con tutto il suo corpo, la sua crescita finisce presto. Ma per la pianta ch'è legata al suolo

muoversi è crescere, appunto perché solo crescendo essa allarga la sua sfera di azione. Perciò mentre l'animale nella crescita realizza una forma di vita fissata una volta per tutte, la pianta crescendo crea in certo modo se stessa, plasma la sua vita col suo crescere; crescere è per essa vivere, mentre non è lo stesso per l'animale. Col crescere l'animale plasma organi per la sua azione; per la pianta, invece, crescere è la sua azione stessa.

In conclusione, tra piante e animali non v'ha differenza psichica che di ampiezza: l'orizzonte psichico della pianta è più ristretto, ma nella sua ristrettezza non meno intenso e chiaro di quello dell'animale. Perciò la pianta è certamente inferiore all'animale. Ma nella stretta cerchia cui la sua vita psichica è limitata raggiunge culmini cui l'animale non arriva.

Al disopra di piante e animali, l'Anima dell'Universo effusa e diffusa dentro di esso, il Dio vivente « in cui tutti i frammenti si congiungono insieme come le fibre d'un albero vivo ». Come per i pensatori del Rinascimento e per i Romantici da cui egli deriva, il mondo è per Fechner un *Macrocosmo*, un grande corpo vivente. Di questa vita universale della Natura Fechner ha un senso quasi *magico*, che si manifesta nelle immagini felici e originalissime che ingioiellano il saldo tessuto del suo ragionamento e nella profonda poesia che tutto lo pervade e lo bagna. È un filosofo-poeta, non nel senso che supplisce la poesia alle lacune della sua filosofia, ma nel senso che un'unica visione della

vita si effonde in lui in immagini e concetti corrispondenti armonicamente.

* * *

Come tutti i *panteisti*, Fechner è *ottimista*. Se nel mondo vi sono dolori, essi si compongono per lui nell'armonia universale della vita divina in cui tutte le dissonanze trovano soluzione. Quanto a me che ammetto bensì che la Natura è animata (*daimonica*: direbbe Aristotile) ma non divina, a lettura finita del libriccino di Fechner la gioia di leggere cose sì profonde dette con un linguaggio così magnifico ha fatto luogo a profonda tristezza. Se le piante vivono, se il silenzio del mondo vegetale è è il silenzio della vita e non della morte, vien da fremere a pensare di quanto dolore quel mondo è pregno, dolore per le sofferenze inflittegli dalle cose, dagli animali, dall'uomo contro le quali incatenato com'è, non ha difesa possibile! Se le piante vivono, allora sì che non c'è speranza! Allora sì che la Terra è l'inferno della sofferenza senza possibilità di scampo! Pensiero appena attenuato dall'altro che del tutto incolpevoli non sono nemmeno le piante, ché anche fra di esse la lotta per la vita si combatte con tutti i raffinamenti e le ferocie con cui si combatte tra animali e i bipedi implumi chiamati uomini. Il silenzio delle foreste cariche di forze assassine strette in una lotta di vita e di morte riempiva già Schopenhauer di spavento e d'orrore. Lì, in quelle profondità abissali della vita, la pietà

è ignota: la pietà e l'amore, il grande miracolo, la inaudita invenzione vitale, la suprema nobiltà dell'uomo! Solo quando spunta sulla Terra la pietà e l'amore, l'Anima del Mondo, il Demiurgo, il Gran Pan diventa Dio!

Nanna merita tanto più fortuna in Italia, in quanto i nostri scrittori di filosofia non parlano *mai* di animali e di piante e sembrano ignorarne l'esistenza. Se un abitante di Sirio per farsi una idea di come si campa sulla Terra avesse la malinconica idea di leggere i nostri sedicenti « idealisti » sarebbe tratto a pensare che la Terra non è abitata che da esseri che scrivono poesie, che fanno la critica delle poesie, che fanno la critica della critica delle poesie, ecc. Che sulla Terra ci siano esseri che, beati loro!, non leggono e non scrivono, non fanno né poesie né filosofie, che vi siano animali e piante, leggendo quei libri l'abitante di Sirio non lo immaginerebbe mai. Animali e vegetali, il nostro cosiddetto « idealismo » non li conosce e non li pratica che sotto forma di bistecche e d'insalata, di polli arrosto e di carciofi alla giudia. Sarà forse per questo che è così *ottimista*!.

1938.

ATOMI VIVENTI.

A chi voglia avere un'idea della vita, usi e costumi degli Infusori consiglio la lettura del libro di Marcel Roland, *La Féerie du Microscope* (Paris, Mercure de France). Senza essere di taglia da competere con nessuno dei grandi volgarizzatori della scienza, come Maeterlinck e Fabre, Roland scrive assai piacevolmente e possiede l'arte d'interessare il lettore al suo soggetto, anche perché il suo stesso interesse ne è tutto preso e assorbito. Sì che il lettore che ne prende in mano il libro è certo di non annoiarsi e di trascorrere più di un'ora istruttiva e piacevole in compagnia di Rotiferi, Infusori, Amebe, Diatomee e altri silenziosi (almeno per noi) abitanti di stagni, ruscelli, canali, fontane, grondaie e (ahimè, sì, anche)... vespasiani. La lettura gli darà ampia materia di riflessioni.

E la prima che gli si presenterà alla mente è sulla incredibile complicazione di questi esseri infinitesimali che solo un potente ingrandimento rende percepibili alla vista. Si prenda, per esempio, il *Coleps irto*. Questo degno abitatore delle acque... poco profonde ha la forma di un sacco largamente aperto ad una delle estremità. Questo sacco è circondato da una corazza articolata, da una specie di cotta di maglia, composta di sessanta piccoli rettangoli di materia dura, disposti in griglia. La bocca è fornita di quindici pezzi analoghi a forma

di triangolo; l'orificio escretorio, di altri sei pezzi. Quanto all'orificio del sacco, esso è tutto un arsenale di denti e coltelli della stessa sostanza della corazza e dalle punte rivolte verso l'interno. Quando lo animalucolo ha scelto la preda che gli conviene, le si butta addosso, la chiude nel sacco, cioè in se stesso, e se la maciulla in pace. Tutto questo in un esserucolo che bisogna ingrandire *cinquecento* volte per vederlo grande come una testa di spillo.

Ebbene, questo esserino, che, se potesse compararsi a noi, si sentirebbe profondamente umiliato della sua piccolezza, avrebbe buone ragioni d'inorgoglirsi se potesse paragonarsi con i *batteriofagi*, di fronte ai quali fa a dirittura figura di leviatano. I batteriofagi sono i microbi dei microbi: come questi attaccano l'uomo, così il batteriofago attacca il batterio, il microbo, e lo riduce in poltiglia. Il batteriofago è assolutamente invisibile anche al più potente ingrandimento: le sue dimensioni, infatti, si calcola siano comprese fra *venti e trenta milionesimi di millimetro*. Ora, le dimensioni dell'atomo si calcola siano di un milionesimo di millimetro. Il batteriofago, dunque, non è che venti o trenta volte soltanto maggiore di un atomo. Pure, questo infinitesimo, questo poco più che atomo mangia e si riproduce: esercita, cioè, le funzioni essenziali della vita. Ora, com'è possibile che la fiamma della vita bruci in un focolare così inconcepibilmente piccolo?

Alla domanda bisogna rispondere innanzi tutto che piccolo e grande sono meri concetti di relazione, i quali hanno valore puramente umano: il

Coleps irto, che è piccolissimo nei confronti con l'uomo, è grandissimo nei confronti col batterio e incommensurabilmente grande nei confronti del batteriofago, il che dimostra che in se stesso non è né grande né piccolo.

In secondo luogo, se l'immortale Kant ha ragione, lo spazio non è niente di reale in sé, non esiste obbiettivamente, è soltanto un modo di vedere il mondo, una intuizione pura *a priori* dello spirito, un quadro, una cornice, uno schema su cui lo spirito (anzi, meglio: la psiche) proietta una parte dei suoi stati interiori, sì che questi assumono di fronte ad esso l'apparenza di *cose* che esistono in sé, al di fuori e indipendentemente dallo spirito (o psiche) che le percepisce. Se questa dottrina è vera, ne risulta che la realtà in se stessa presa non è affatto spaziale. E non essendo spaziale, non è né piccola né grande in se stessa, ma solo in confronto a noi. Che perciò la fiamma della vita bruci in un essere che è solo venti volte più grande di un atomo non è in sé né più né meno miracoloso del fatto che la fiamma della vita bruci in una balena, che è il più grande degli esseri attualmente viventi sulla terra. Animare un pezzettino di materia le cui dimensioni sono di solo venti milionesimi di millimetro non è per l'energia vitale né più né meno miracoloso che animare una massa di materia lunga trenta metri, poiché e nell'un caso e nell'altro l'estensione spaziale è una mera parvenza, un mero fenomeno, e nulla che esista realmente in sé.

Se la vita del batteriofago ci sembra più miracolosa di quella della balena, ciò io credo che derivi unicamente dal fatto che noi ci mettiamo al posto della Natura, e, poiché ci sentiamo assolutamente incapaci di lavorare con le nostre grosse mani e con i nostri grossi strumenti un pezzettino di materia che è solo venti volte maggiore di un atomo, ci stupiamo che un atomo viva mentre non ci stupiamo che la balena viva. In sé, l'una cosa è tanto stupefacente (o tanto poco stupefacente) quanto l'altra. L'energia vitale non è più impacciata ad animare l'atomo che quello sterminato conglomerato di atomi che è la balena. Nell'un caso come nell'altro ciò che ci appare come materia (infinitesima o grandissima) è puro fenomeno, pura parvenza. dietro di cui non c'è in realtà che l'energia immateriale della vita, in diversi gradi di concentrazione, di complicazione e di tensione. È soltanto la nostra impotenza *tecnica* che allunga nella Natura la sua ombra e fa apparire meravigliosa la presenza della vita nel regno dell'immensamente piccolo.

Lo stupore che ci coglie a trovare le tracce della vita nell'immensamente piccolo non è più giustificato dello stupore che cogliesse chi ammirasse l'arte di una miniatura e, sol perché di una miniatura, la trovasse più meravigliosa di quella di una cattedrale. Noi sentiamo immediatamente qui che è ingenuo far questione di più o meno grande, che l'energia che ha trasformato in opera d'arte un pezzettino di materia non è perciò stesso più miracolosa di quella che ha trasformato in opera d'arte

un colossale edificio, che quell'energia in se stessa è al di là dello spazio, anche se ci appare come proiettata e diffusa nello spazio, e che il vero miracolo non è che essa riempia più o meno di spazio, ma che essa agisca, ci sia, *sia là*.

Questi punti infinitesimali, questi quasi atomi, par certo, vivono. E se vivono, ne segue che hanno — anzi, sono — una psiche, diciamo pure, senza paura, un'anima. L'essenza della vita non è la presenza di sé a sé, il sentirsi essere, l'avvertirsi, in altre parole la psichicità, l'anima? L'essenza della vita è la psiche, e i viventi non si distinguono fra loro che per le tensioni infinitamente varie di quell'unica potenza. Il batteriofago ha un'anima, sicuro. La luce della psichicità splende in lui, per quanto questa luce sia così infinitamente piccola che ai nostri occhi grossolani essa in nulla si distingue dalla notte più profonda e nera. La vera obbiezione da farsi alla immortalità dell'anima (se in sede di pura filosofia, e fede religiosa a parte) è che se la si concede all'uomo, non c'è ragione di rifiutarla a nessun vivente. Tanto vero che sono molte le popolazioni primitive che ammettono la sopravvivenza degli animali. E il grande Leibnitz ammise la immortalità, anzi l'eternità (*a parte ante e a parte post*) di tutte le monadi, nessuna eccettuata, comprese quelle degli Infusori (nel Seicento non si conosceva ancora il Batteriofago, che è di recentissima scoperta). O tutti o nessuno.

1938.

La bellezza della natura.

A tutti sarà qualche volte accaduto di passare qualche ora sfogliando un album colorato che riproduca farfalle o pesci o fiori, e di ammirarne col più vivo diletto estetico i colori magnifici, le simmetrie perfette, le corrispondenze esatte, i ricami fantasiosi, le volute stupende. Non minore diletto estetico proverebbe chi — come posso attestare per personale esperienza di qualche giorno fa — sfogliasse un buon album colorato riproducente con sufficiente ingrandimento le forme delle *Diatomee*, dei *Radiolari*, dei *Foraminiferi* e di altri organismi microscopici viventi nelle acque del mare.

Nessun ricamo uscito dalle mani dell'uomo eguaglia la bellezza, la ricchezza, la fantasiosità delle ornamentazioni che ricoprono le due valve della corazza silicea che racchiude quella goccia di protoplasma vivente ch'è la *Diatomea* (grande al massimo un decimo di millimetro): ornamentazioni a striscie e a perle e che variano da specie a specie. La corazza che la *Diatomea* si costruisce secernendo dal liquido ambiente acido silicico è di un sol getto. Quella della *Difflugie* (una specie di *Foraminiferi Monotolamii* che vive nelle acque dolci) è fatta di tante piastrelle di forme esagonali collegate da una sostanza che le cementa insieme in forma di anfora, di vaso oleario, dalle forme svelte

e graziose. Altre specie dello stesso genere si fabbricano il tegumento non già secernendolo dall'organismo, ma utilizzando materiali sottratti *direttamente* all'ambiente e che variano da specie a specie, secondo le preferenze di ciascuna, e che sono sempre utilizzati nel modo più razionale, sì da produrre le forme più eleganti e squisite. Alcune di queste specie sono di gusto particolarmente difficile e cercano per la fabbricazione dei loro tegumenti materiali rari e preziosi; altre hanno particolare predilezione per i vetri colorati e le materie brillanti. A una di esse fu dato non a torto il nome di *Technitella*, cioè di piccolo ingegnere o artista. E si tratta di animaletti visibili solo con forti ingrandimenti microscopici.

Chi ha scorso qualche ora sfogliando buone riproduzioni colorate di quelle minuscole creature, se non si lascia deviare da preconcetti teorici e si abbandona alla sua schietta impressione, difficilmente potrà impedirsi di pensare che la Natura ha perseguito qui — come nelle farfalle, nei fiori ecc. — un vero e proprio scopo estetico, che ha voluto creare opere belle, che la bellezza di cui le sue creazioni ci sembrano rivestite non è pura e semplice proiezione illusoria di una emozione specificamente umana nel senso di forme naturali per sé non estetiche, ma che quella forma ci appare bella perché bella fu voluta dalla Natura. Ma ciò pone e impone problemi formidabili.

Io non ho la pretesa di risolverli nell'ambito di un breve saggio. Mi contenterò di dire che qui,

come dappertutto altrove, l'estetica moderna è stata troppo semplicistica e approssimativa, ed ha passato troppo sbrigativamente dinanzi al grosso problema del bello nella Natura. D'altra parte, ammettendo che questo bello di Natura non è pura proiezione umana, ma corrisponda a qualcosa di effettivamente voluto e perseguito dalla Natura, cioè dalle forze profonde che creano l'organismo, è pur chiaro che non possiamo farci nessuna idea del modo come la Natura ha perseguito e raggiunto quell'effetto di bellezza se non proiettiamo sulla Natura qualcosa di simile a quello che accade sul nostro spirito quando questo gusta quella speciale emozione che chiamiamo estetica, artistica, di bellezza e simili. Se qualche luce possiamo proiettare nei profondi abissi della Natura è solo per mezzo di una fiaccola accesa al nostro spirito, e per quanto vacillante sia quella fiaccola, è solo per mezzo suo che discerneremo qualcosa in quelle tenebre dense. Insomma, se veramente la Natura ha perseguito uno scopo di bellezza, deve aver messo in opera le stesse forze che mettiamo in opera noi uomini, quando facciamo o gustiamo opere d'arte le stesse forze in gradi diversi di tensione e d'intensità.

Ora, quando è che in noi si genera quella speciale emozione che chiamiamo estetica o di bellezza? A parer mio — l'ho già detto molte volte — quando lo slancio che porta la vita a perseguire un oggetto dopo l'altro fa di se stesso oggetto del suo compiacimento e del suo amore, quando la vita si ferma quasi rapita a compiacersi e godere di sé come la

vita che è. Ma una vita che ami se stessa come la vita che è, è per ciò stesso una vita che non persegue nulla aldifuori del suo attuale battito vitale: perché se perseguisse qualcosa, amerebbe questo qualcosa che è fuori di lei e non se medesima come quella vibrazione di vita che è. L'emozione estetica si genera in noi quando la vita ama non già l'oggetto suo, ma se medesima come quella vita che è: e poiché desiderare qualcosa è sempre più o meno soffrire, si spiega che la vita che si arresta come desiderio si attui come vita cui nulla manca, cioè come gioia. Orbene, se noi pensiamo che qualcosa di simile avvenga nel seno delle forze che creano gli organismi, ci sarà forse possibile renderci conto dell'impressione di bellezza che questi generano in noi, e ci sembrerà meno strano che la Natura nel generare quegli organismi abbia perseguito e raggiunto un effetto di bellezza. Fermiamoci un po' a esaminare quelle forme naturali che ci sembrano belle, a studiare quelle simmetrie perfette, quelle corrispondenze esatte, quelle colorazioni magnifiche, quelle strutture eleganti e perfettamente proporzionate allo scopo: irresistibilmente ci si desterà nello spirito l'impressione che esse siano state create da un'attività non solo guidata dallo scopo (inconscio) di crearle, ma che, sicura com'era di raggiungerlo, ha goduto della esplicazione sua, si è dilettata di sentirsi all'opera, ha amato se stessa come quella attività che era, e appunto perciò si è quasi amorosamente indugiata in quelle ripetizioni dello stesso motivo, in quelle variazioni della stessa melodia

organica, quasi inebbriandosi ed esaltandosi di sentirsi in quello special modo attiva e creatrice. Quell'impressione di eleganza di grazia di agilità di bellezza che ci dànno certe creazioni della Natura è l'eco nello spirito umano, è — si potrebbe dire — la traduzione in linguaggio umano di uno stato di autocompiacimento, di autoidoleggiamento, di autoinebbriamento delle forze profonde che han dato vita a quelle creazioni. Queste ci sembrano belle perché le forze che le crearono furono felici di crearle, crearono in stato di letizia e di esaltazione, amarono se stesse in quanto creanti quelle creazioni. E se non da tutte le creature della Natura ci viene quell'emozione estetica, se non tutte ci sembrano belle, ciò potrebbe essere, sì, una limitazione puramente umana, ma potrebbe anche — perché no? — essere segno che non tutte le forze creatrici crearono con quella letizia, con quella gioia, con quell'autocompiacimento che nel nostro spirito si traducono in emozione di bellezza. Non sempre gli artisti umani creano in stato di autocompiacimento, e perciò non sempre le loro opere ci versano in seno impressioni di bellezza: perché dovrebbe essere diversamente per le forze che chiamiamo Natura, per quell'artista che è la Natura?

S'intende che questo discorso cadrebbe nel nulla se le forze organiche fossero forze cieche, puramente meccaniche e fisico-chimiche, destituite di ogni spiritualità. Le scienze naturali le pensano così, e fan bene a pensarle così, perché solo pensandole così riusciamo, fino a un certo punto, a

mettere la mano su di esse, ad asservirle ai nostri fini e a ridurre gli sparsi fenomeni della Natura all'unità di una legge e di un concetto. Ma quel modo di pensarle è modo puramente umano, che non afferra della Natura che la pellicola superficiale. Nella realtà profonda le forze che agiscono sulla Natura sono spirito: e tutta la differenza che le separa dall'uomo è quella che corre fra incoscienza e coscienza. Ma è da un pezzo che lo spirito moderno ha compreso che coscienza non è sinonimo di spirito, ma è solo uno dei suoi momenti o gradi di tensione, e che spirito incosciente non è affatto contraddizione in termini. E la Natura, vista dal didentro, è appunto spirito incosciente.

1940.

Ludwig Klages ovvero lo Spirito contro la Vita.

« In principio era la Vita ». E la Vita era Dio. E la vita umana non fu mai creata. E tutto è Vita. Tutto, anche quel che ci sembra inerte e morto: i minerali, la Terra, i Pianeti, le Stelle. L'Universo è un grande vivente percorso da una inesauribile corrente vitale. E che cos'è la Vita? L'inesplicabile, l'indefinibile. Si prova, si sperimenta, si vive; non la si definisce, non la si conosce, non la si spiega.

Nell'immenso oceano della Vita bagnano i viventi tutti, onde del grande mare. Come le onde nel mare, così i viventi comunicano fra loro: ognuno è aperto a tutti, ognuno influisce su tutti, ognuno è da tutti influito. Il Sé non è una monade senza porte e senza finestre: ha porte e finestre spalancate all'influsso della Vita cosmica. Comunione e panmixia universali.

Tutto è Vita e la Vita non sta mai, ma sempre evolve: essa è nel tempo, è tempo, è durata concreta. Ogni corpo ha la sua anima, ogni anima ha il suo corpo, che la esprime e significa. Né l'anima è causa del corpo, né il corpo causa dell'anima. Né l'anima è effetto del corpo, né il corpo effetto dell'anima. Anima e corpo sono termini indissolubili e polarmente opposti, ma entrambi necessari, di quella concreta relazione che costituisce il vivente, l'individuo.

Da questo infinito e perennemente fluente oceano di Vita nell'evo degli evi si è levato l'Uomo. Ma l'Uomo primitivo, sebbene fosse la punta più alta dello Slancio vitale universale, bagnava ancora con tutto il suo corpo nell'oceano della Vita cosmica. Anima e corpo in lui erano, sì, polarmente opposti come in ogni vivente. Ma appunto per questo il loro complesso formava una totalità perfetta e armoniosa. L'alba della Conoscenza si era levata in lui, con la sua duplicità di Soggetto e Oggetto. Ma l'Oggetto della conoscenza erano le vive potenze cosmiche, le forze demiurgiche e demoniche, le energie creatrici che plasmano la Vita. L'uomo primitivo le coglieva nella loro vivente realtà, si sentiva consustanziale con esse, le traduceva e fissava in figure simboliche e mitiche. In certi momenti privilegiati un'estasi beata lo strappava al suo piccolo io e lo abbandonava indifeso ai grandi brividi del Divenire Universale. E quando egli ritornava a sé, si sentiva più ricco di energia vitale, tanto più legato da amorosa riconoscenza verso la gran Madre Universa, la Vita. L'Uomo primitivo era perciò fondamentalmente buono e generoso. A stretto contatto con le forze demoniche che, immerse nel Divenire universale, sono come le matrici dei viventi, le *Madri*, egli partecipava del loro magico potere: ai viventi allora comandava non dal di fuori, per forza esterna, ma dal didentro, per magico influsso. L'Uomo allora, possente e buono, era felice.

Ma diecimila anni prima di Cristo, all'incirca, avvenne un terribile evento che distrusse la felicità

dell'Uomo e avviò la Vita verso la catastrofe. Una potenza increata come la Vita, ma irriducibile alla Vita, coetanea ad essa, ma non perchè coincide col tempo e con lo spazio infiniti (come la Vita) sibbene perchè li trascende e nega, s'installò nell'Uomo. Questa potenza è lo Spirito. Lo Spirito è il più atroce nemico della Vita. E non ha che uno scopo e una gioia: distruggerla.

Lo Spirito comincia dal rompere il rapporto magico e magnetico tra Uomo e Cosmo: e l'uomo si sente isolato e perduto nel vasto mondo. Sotto l'influsso dello Spirito la polarità — armonia di anima e corpo — ha posto fine alla loro opposizione e la guerra scoppia fra loro. Il flusso del Divenire Universale si congela agli occhi dell'intelligenza in un morto mondo di cose e di oggetti retti dalle leggi del meccanismo. Lo scorrere del tempo si cristallizza, l'eterna durata appare una successione discontinua di istanti fissi e rigidi. L'uomo perde il contatto con la vivente realtà e si smarrisce in un mondo di rigide astrazioni concettuali, che non hanno fluidità e quindi realtà. Nascono i fantasmi che l'Uomo chiama verità. Egli li proietta nel mondo e chiama questo scienza. E se ne inorgoglisce e non sa che a confronto della Mitologia degli antichi la sua scienza non vale a nulla: poichè la Mitologia partecipava alla essenza delle cose, e la Scienza invece non ne possiede che la morta pellicola esteriore.

Sotto l'influsso perverso dello spirito nascono i mostri autocoscienza, personalità, io, volontà, moralità. Mostri generati dalla falsificazione sempre

più profonda e vasta che lo Spirito fa della Vita. L'Uomo traviato s'inebbria del suo io, del suo volere, della sua personalità e non sa che si è straniato dalla Vita, che ha rinnegato la Vita, che è in via di ucciderla. Ercole, Socrate, gli Stoici, il Cristianesimo, il Misticismo Medioevale: ecco tante tappe successive della fuga dell'uomo dalla vita, tante vittorie dello Spirito, della Coscienza e Volontà sulla Vita. Nel Rinascimento l'Uomo acquista finalmente coscienza della sua divinità di Uomo e crede di celebrare il suo trionfo, mentre non fa che consumare la sua rovina.

Rivoluzione francese, Democrazia, Socialismo, Bolscevismo, Tecnicismo, Americanismo: nuove tappe progressive sulla via che conduce alla distruzione della Vita. L'Uomo è oggi il signore della Natura, ha mezzo distrutto il mondo vegetale e animale, ha rovinato il corso innocente (perché incosciente) e felice delle cose. Ancora un po', e lo Spirito annienterà ogni vita sul Pianeta e canterà la vittoria definitiva. Ma sarà vittoria di breve durata: il flusso della Vita non tarderà a riprendere il suo corso, la potenza maledetta che ha tentato di uccidere la Vita scomparirà, le cose torneranno nella incoscienza beata della Vita immediata. Coscienza, Volontà, Personalità, Civiltà, Moralità saranno larve lontane di un passato che nessuno più ricorderà. E la Terra perennemente vivente ancora una volta diverrà un paradiso di beatitudine.

* * *

Chi è che profetizza e fulmina così? Colui che con Spengler è, forse, la più interessante e geniale personalità filosofica della Germania contemporanea: Ludwig Klages. Psicologo di grande stile (ha fondato su nuove basi la grafologia innalzandola a dignità di scienza), filosofo, storico della cultura, egli raccoglie e condensa in sintesi poderosa tutti i motivi di cui da Herder giù giù sino a Bachofen, Nietzsche e Spengler, si è nutrito ed esaltato il Romanticismo germanico.

Nel gran quadro culturale della Germania moderna Klages non è un isolato: tutt'altro. Chi ha letto i primi quattro capitoli dei miei *Filosofi e Moralisti del Novecento* ha innanzi agli occhi un panorama oso dire pressoché completo dell'attuale cultura tedesca. Klages ne è, anche più di Spengler, l'interprete più intelligente e profondo.

Vitalismo universale, concezione del mondo come immenso organismo vivente, in perpetuo divenire, esaltazione dell'istinto e di tutte le potenze immediate e primigenie della vita, odio dell'intelligenza, della personalità, della volontà, della moralità, della civiltà, della scienza in quanto potenze che rompono il flusso immediato della vita e proiettano l'uomo fuori della natura, queste — che sono le caratteristiche essenziali del Romanticismo tedesco dell'Otto e Novecento — vi si trovano tutte in Klages, ma con una pateticità, una profondità, una

coerenza, una intrepidità che fanno di lui un vero (se non un grande) pensatore. Coerenza sopra tutto: Klages trae intrepidamente alle ultime conseguenze la visione romantica della vita. Se lo Spirito è il grande colpevole che, staccando l'Uomo dal Mondo, lo ha precipitato nelle vie illusorie della civilizzazione, la conclusione logica è che la salvezza è nella morte dello Spirito e nel ritorno alle inconscie ma benefiche e sante energie della Vita. Come tutto il Romanticismo germanico, Klages spasima di nostalgia pel Primitivo: ma il Primitivo egli non lo cerca né nel Medioevo (Tieck) né presso i Greci dell'epoca tragica (Nietzsche) né presso i Preomerici (Bachofen) né presso i Selvaggi, né presso gli uomini dell'Atlantide, ma addirittura nel mondo inconscio e silenzioso dei Vegetali. È la Pianta la creatura santa che in nulla ha alterato la beata innocenza della Vita.

La salvezza sta nel rifarsi pianta.

Che cosa è che ha scacciato l'Uomo dal santo seno della Natura in cui egli posava inconscio e beato? I Romantici unanimamente rispondevano: l'Intelligenza, la Riflessione, la Ragione. Ma di dove viene l'Intelligenza, la Riflessione? A tale domanda le risposte erano dubbie e vaghe. Con intrepidità di vero filosofo, Klages risponde facendo dell'Intelligenza, della Riflessione, della Ragione un secondo Dio, egualmente eterno che la Vita, ma ad essa irriducibilmente e mortalmente nemico. Egli obietta così sotto forma di dualismo mitologico il dualismo che la filosofia moderna si cova nel seno ma che,

assai meno sincera di Klages, si ostina a non voler riconoscere per il dualismo che è, gabellato per monismo. E anche di ciò noi facciamo merito a Klages.

Chi guardi bene al fondo delle cose, troverà che l'importanza di Klages (come di molti altri pensatori della sua direzione) non è tanto nella novità delle cose che dice quanto nell'accento con cui le dice. Prendete l'idealismo classico tedesco, nella forma che gli dettero i suoi due grandi fondatori: Kant e Fichte. Esso, in fondo, già dice quello che oggi dice Klages: anche per esso l'uomo è caratterizzato da una potenza che lo strappa dal flusso inconscio e beato della Natura, e lo colloca di contro ad essa come creatore di un mondo tutto di sua fattura. Anche per l'idealismo classico questa potenza è la Ragione. Anche per esso la Ragione, lo Spirito è fuori e sopra la Vita. Ma che la Ragione abbia fatto ciò, è per esso la massima dignità e il massimo onore dell'uomo. Klages invece prende il tutto della Vita e impreca alla Ragione. Il titolo della sua opera massima è tutto un programma: *Lo Spirito come negatore della Vita.*

Basta questo per misurare tutto l'immenso abisso che separa il nostro tempo da quello che vide il trionfo di Kant e l'andata al potere della borghesia illuminista e razionalista.

1934.

L'UOMO INCOMBUSTIBILE.

L'uomo, è noto, è il solo *animale* che sappia conservare e generare il fuoco. Meno noto è che il *solo animale* che, in certe occasioni, subisca il fuoco senza esserne offeso o distrutto, il solo animale che, in certe occasioni, per un tempo più o meno lungo, sia dotato d'incombustibilità. Chi ne dubita è invitato a leggere l'interessante studio di Olivier Leroy su *Les hommes salamandres* (Paris, Desclée de Brouwer) e, a lettura finita, probabilmente non dubiterà più.

Che in certe occasioni l'uomo divenga incombustibile, affermano le tradizioni di tutti i tempi e di tutti i Paesi. In Occidente, le biografie dei Santi cristiani abbondano di fatti del genere. Fatta la debita tara all'amore del meraviglioso, alla esagerazione, alla credulità, all'ignoranza, rimangono però sempre buon numero di casi nei quali si è in presenza di una documentazione più che sufficiente per vincere lo scetticismo: ad esempio, pare fuori dubbio che san Francesco di Paola maneggiasse il fuoco con sorprendente disinvoltura. Né sembra dubbio che fra le tante storie di accusati che, a prova della loro innocenza, traversarono il fuoco senza scottarsi o perire, alcune almeno risultino provate: così quella di Emma, madre di sant'Eduar-

do re d'Inghilterra, che, accusata di essere l'amante del vescovo di Winchester, traversò pubblicamente il fuoco rimanendone indenne, sì che Eduardo, pentito dei suoi ingiusti sospetti, per espiazione si fece pubblicamente fustigare.

D'incombustibilità hanno beneficiato non solo certi santi venerati dalla Chiesa, ma anche certi eretici, come quella tal Sonnet, detta Salamandra, che, a Parigi, al tempo dei Convulsionari (XVII secolo) rimase stesa su un gran fuoco per trentasei minuti, a quattro riprese, il tempo necessario ad arrostire un quarto di montone, e né lei né il lenzuolo che la avvolgeva mostrarono alla fine tracce di bruciato: come testimonia un processo verbale firmato da persone degne di ogni fede.

E non solo presso i popoli cristiani, ma presso popoli di altre religioni o pagani o feticisti sono assai ben documentate numerose storie del genere. Presso Roma, nel territorio dei Falisci, c'era anche in tempi storici il clan degli Irpi che ogni anno sul Soratte facevano un sacrificio ad Apollo, poi passavano tre volte a piedi nudi su un fuoco di brace portando le viscere delle vittime. E nelle isole della Polinesia numerosi sono i viaggiatori europei che hanno assistito alla cerimonia del *fire-walk* (passeggiata sulle pietre ardenti) e alcuni hanno anche partecipato alla cerimonia senza risentirne dolore e incomodo di sorta.

Né si deve credere che l'incombustibilità del corpo umano si verifichi solo in occasione di cerimonie e solennità religiose o per lo meno in un'at-

mosfera di esaltazione religiosa, come si potrebbe dedurre dagli esempi sopra addotti: è ben documentato che il medio Home nel secolo scorso e, nel secolo XVII, un tal Richardson dettero prove sorprendenti d'incombustibilità al di fuori di ogni atmosfera religiosa. Richardson si esibiva sulle pubbliche piazze per far quattrini. Questo asso dell'incombustibilità si metteva sulla lingua un carbone ardente, ci posava sopra un'ostrica, faceva soffiare sul carbone fino a che l'ostrica s'apriva e bolliva, poi, come aperitivo, beveva un liquido infiammato a base di cera e di zolfo.

E nemmeno si deve credere che questi fenomeni si verifichino solo in soggetti allenati da lunga abitudine o soggetti a cadere in uno stato speciale di esaltazione. In certi casi il primo venuto gode d'incombustibilità. Si legge nel libro di Leroy l'inaudita relazione di monsignor Despatures, che alla Corte del Maharajah di Misore (nell'India), nel 1921, assisté a un'esperienza pubblica d'incombustibilità: un Turco fece scavare una trincea lunga quattro metri, larga due, la fece riempire di carbone ardente, tanto ardente che durante tutta la durata dell'esperimento le foglie di palma che vi erano buttate ad alimentare il fuoco bruciavano in un momento sollevando altissime fiamme. Poi, mentre il Turco rimaneva presso la fossa, immerso in meditazione profonda, almeno due centinaia di persone passeggiarono avanti e indietro sui carboni ardenti senza risentirne il menomo incomodo, senza nemmeno sentir caldo. Ci passeggiarono indiani ed

europei cristiani, mussulmani, induisti, nobili e non nobili, a piedi nudi e con le scarpe. Ci passeggiò la fanfara del Maharajah, suonando: le fiamme si levavano ad altezza delle carte di musica attaccate agli strumenti, avvolgevano strumenti e carte, senza far danno né a uomini né a cose. Il prete che narra la storia credendo a una impresa del Diavolo mormorò degli *Ave Maria*; il Diavolo, questa volta, era occupato altrove, perché il fenomeno seguitò a prodursi. La storia è confermata da quattro testimoni di cui ci sono dati nomi e cognomi.

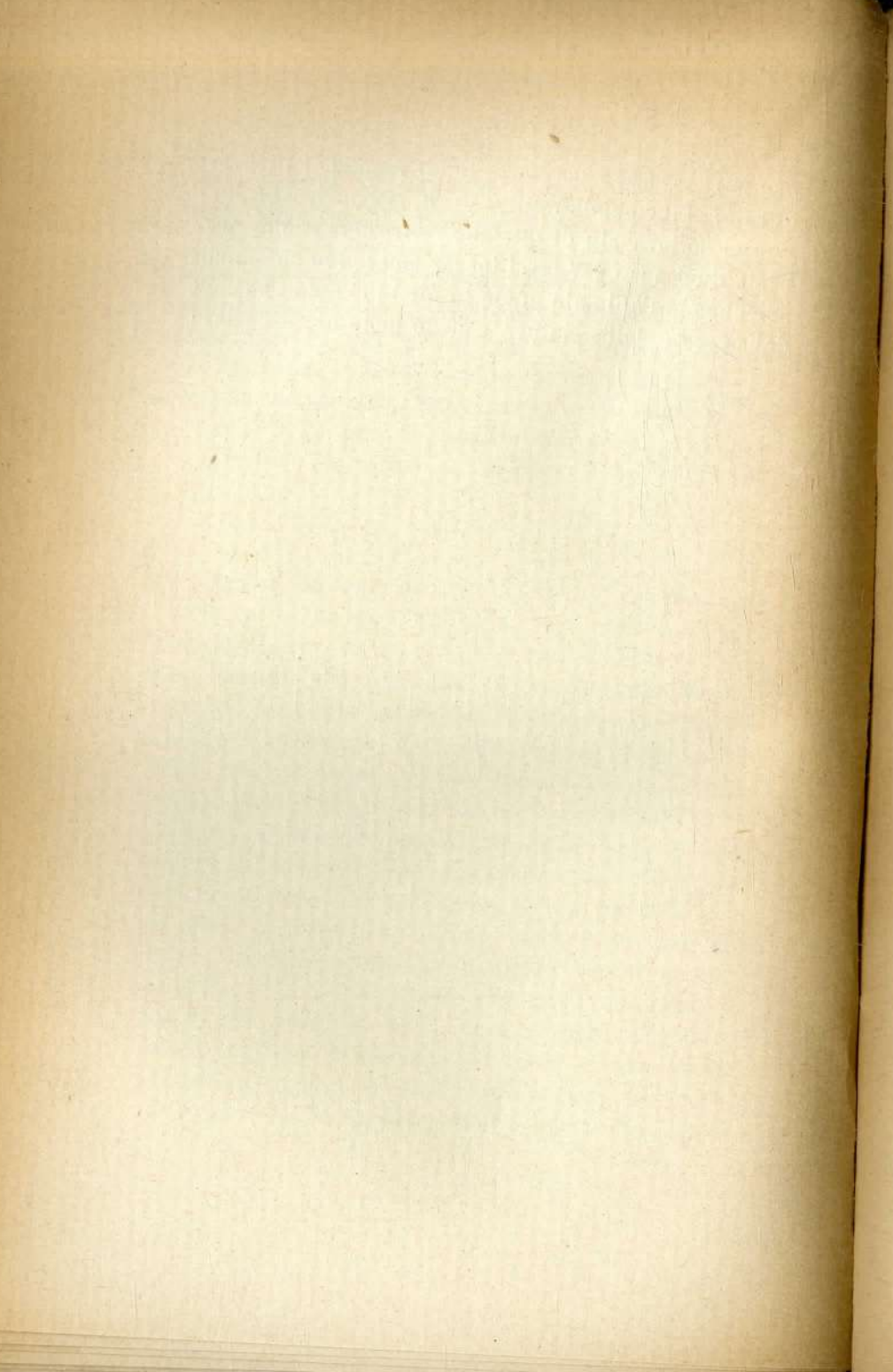
Tutte le spiegazioni che si dànno di solito del fenomeno d'incombustibilità (insensibilità nervosa dovuta a esaltazione religiosa, callosità professionale dei piedi e delle mani, uso di speciali liquidi ai piedi, sudore ai piedi che neutralizza l'effetto del fuoco, frode, allucinazione collettiva, ecc.) cadono di fronte a un fatto come questo cui presero parte centinaia di persone, di tutte le religioni, di tutte le razze, di tutte le professioni, calzati e a piedi nudi, con calli ai piedi e senza, in un'atmosfera più da carnevale che da cerimonia religiosa, senza che nessuno riportasse la benché minima scottatura. La cosa più notevole in questo — come in altri casi — è che il fenomeno d'incombustibilità era *indotto*: il Turco, generatore del fenomeno, non passeggiò lui sul fuoco, ma comunicò — si direbbe — la sua incombustibilità a quelli che ci passeggiavano. In un'altra esperienza fatta nella stessa città, a un certo punto egli gridò di non scendere più sul fuoco: tre dei presenti ci vollero scendere ugualmente, e

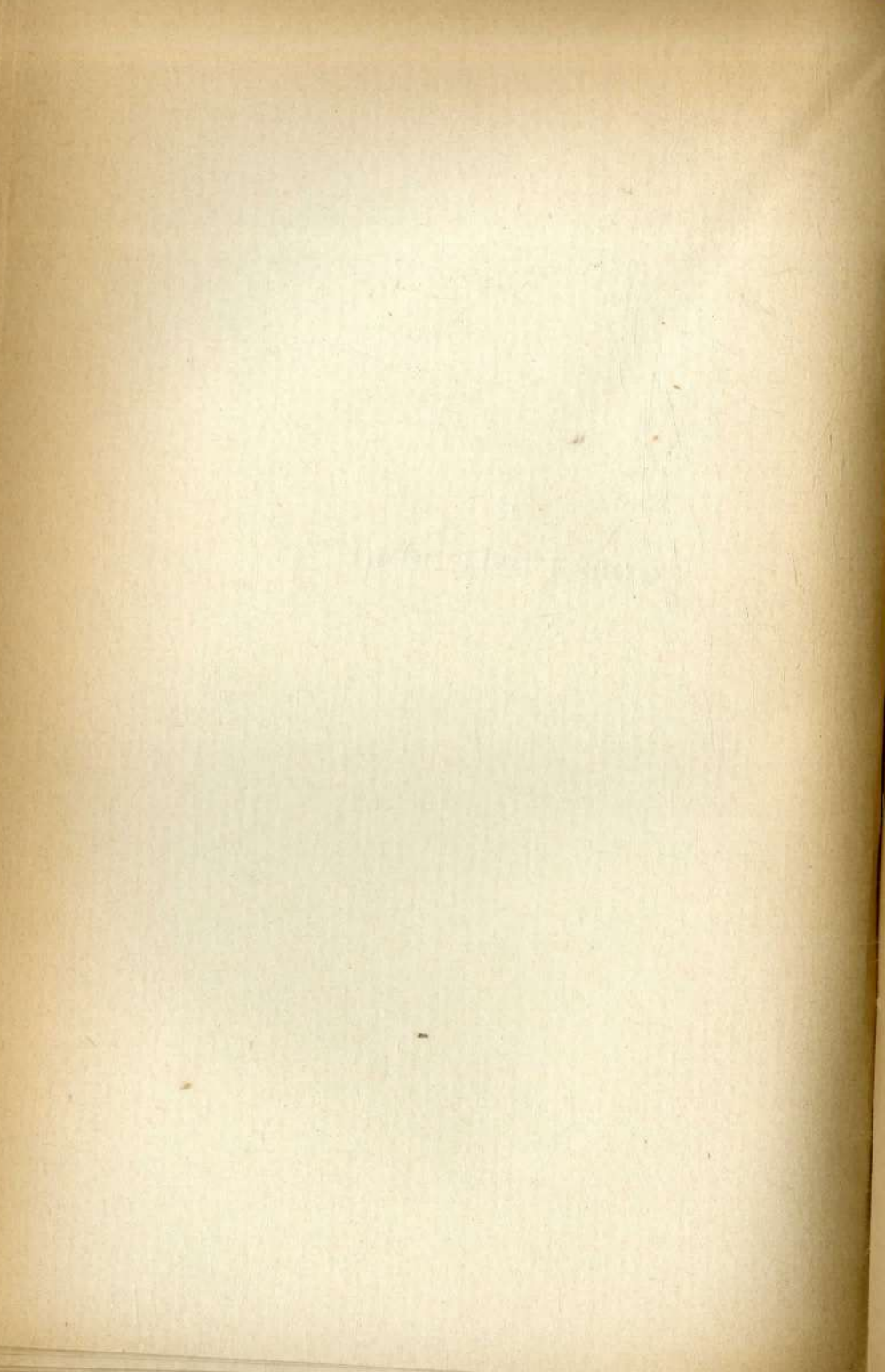
furono portati all'Ospedale. Tutto procede come se (dico: *come se*) dal corpo del Turco si sprigionasse un fluido o forza o energia che, comunicandosi ai corpi degli astanti, neutralizzasse in essi per un certo tempo la forza comburente del fuoco, che permaneva intera per gli altri corpi (foglie di palma, ecc.) o, forse, la trasformasse in modo da sostituire ai suoi effetti calorifici, chimici ecc. degli effetti elettrici o di qualche radiazione ignota. Spiegazione? Per ora, nessuna. Mistero. Buio pesto.

* * *

Perché ho narrato queste storie del libro di Leroy? Per tirare l'acqua al mio mulino. Fuori metafora: per ridurre al silenzio un critico che, alla tesi centrale del mio libro *Filosofia delle Morali*, secondo la quale l'uomo è l'*animale senza natura* (non già nel senso che è differente di natura dagli altri, ma nel senso che non ha natura, non ha essenza, non ha legge, non ha forma, e perciò è indefinibile), obbiettava che, se ciò fosse vero, le leggi fisiche della natura non dovrebbero più valere per l'uomo, dovrebbero nell'uomo essere sospese. Giustissimo. È proprio quello che accade. In certi momenti, in certe occasioni (quando? come? perché? mistero, buio pesto) quelle che a noi sembrano le leggi più profonde della natura nell'uomo fanno cilecca: allora l'uomo sta nel fuoco e non brucia, si solleva in aria a dispetto delle leggi di gravità (fenomeni di levitazione: anche questi bene docu-

mentati) eccetera eccetera. Sono fenomeni di breve durata: l'incombustibilità dura poco, il levitante non si solleva più di qualche metro dal suolo, pure basta quel poco per farci toccar con mano che anche fisicamente l'animale uomo in quel momento è evaso dal carcere della Natura e fa le fiche al carceriere.

1937.

II.

FORZE DELL'UOMO

Come le foglie . . .
Storia di un paragone.

Nel gran viale che io percorro per recarmi a casa è tutto un volo di foglie che il soffio del vento distacca dai rami e rapisce in un turbine lieve. Il suolo è un tappeto mollissimo in cui il piede affonda dolcemente. Il sole al tramonto battendovi sopra con tutta la forza dei suoi raggi ne fa sprizzare auree scintille. Ed egli stesso, l'astro del giorno, in fondo al viale, sembra un re barbarico che, trascinando un lunghissimo manto di oro su un tappeto d'oro distesogli ai piedi dagli schiavi, si avvii alla reggia a celebrarvi un trionfo. Le fanfare echeggianti tutt'intorno accrescono l'illusione. La bellezza dell'ora è regale e malinconica. Tutto è sontuoso, purpureo, magnifico e triste come la gloria. E le foglie continuano a cadere e a turbinare con un secco rumore. Quasi voce che — come quella dello schiavo dietro le spalle del console trionfatore — s'insinui nelle fanfare del trionfo a ricordare ai vittoriosi la caducità delle umane glorie e la brevità della vita.

* * *

Come le foglie . . . La letteratura europea comincia con questo paragone: « *come le generazioni delle foglie, così anche quelle degli uomini. Le foglie, ve*

ne sono che il vento spande a terra, ma la selva lussureggiante ne produce delle altre, e sopravviene la stagione della primavera; egualmente la generazione degli uomini: l'una nasce, l'altra termina». (*Iliade*, VI). Qualche critico ha fatto osservare che il paragone non dev'essere invenzione di Omero, ma doveva essere in circolazione già da tempo quando Omero scriveva: esso è infatti contenuto in un canto tutto pieno di reminiscenze arcaiche e preelleniche, di ricordi dell'antica civiltà cretese. Nella forma che Omero gli dà vi spira dentro una lieve rassegnata malinconia. Ma alla tristezza del sapersi condannato a sparire si accompagna la gioia di sopravvivere nei discendenti.

Gli è che presso i primitivi l'individuo non è sufficientemente individuato, non è abbastanza differenziato dal suo *clan*: ciò che lo distingue dagli altri è più la sua funzione nel *clan* che la sua individualità. Se dopo la sua morte la sua funzione è ereditata da un altro, nulla è mutato nella vita del *clan*. Questo ha rigenerato il membro perduto. L'albero ha sostituito una foglia con un'altra, ecco tutto. La vita seguita come prima. È quando l'individuo acquista coscienza della sua ineffabile individualità, è quando gli si fa chiaro che con la sua morte è un *unicum* che scompare, è allora che la morte fa paura e pensandoci l'individuo prova un brivido di disperazione.

Allora Mimnermo sospira: « *Noi siamo come le foglie cui germina la primavera — fiorita, quando ai raggi del sol subita cresce. — Simili a quelle,*

godiamo brevissimo tempo dei fiori — di giovinezza; e a noi né il ben né il male, mai — svelano i Numi » (trad. Romagnoli). È il lamento dell'individuo posto a tu per tu col suo destino inevitabile di dolore, vecchiaia e morte. L'età di Mimnermo è l'età delle repubbliche di Ionia, l'età della cominciante affermazione dell'individuo, ma appunto perciò l'età in cui la morte fa paura e fa paura la vita che sbocca nella morte.

Con espresso richiamo al paragone delle foglie quale era stato formulato da Omero, Simonide di Amorgo ammonisce di ricordarlo sempre e di non nutrire in cuore eccessive speranze, di vivere avendo presente sempre quel paragone, e cioè in fondo di campare alla giornata, come viene viene, senza speranze di troppo lunga portata come chi non abbia troppo lunga vita dinanzi a sé.

La morte finisce così per sembrare preferibile alla vita: « *per i mortali non nascere è il meglio e non vedere neppure la luce del sole* » esclama l'Ercole di Bacchilide, disceso nell'Ade: « *quivi le anime dei miseri mortali egli scorse lungo la corrente di Cocito e gli apparvero simili alle foglie che il vento agita nelle luminose balze dell'Ida nutrice di greggi* » (Ode, V). Con Bacchilide quel paragone si trasferisce ormai dai vivi ai morti.

Le anime che si accalcano per passare l'Acheronte richiamano il paragone delle foglie in Virgilio: — *non sono in maggior numero le foglie che cadono nelle selve ai primi freddi dell'autunno* (*Eneide*, VI) — e in Dante:

Come d'autunno si levan le foglie
l'una appresso dell'altra, infin che 'l ramo
rende alla terra tutte le sue spoglie;
similemente il mal seme d'Adamo . . .

(Inferno, III).

Da Mimnermo a Bacchilide a Virgilio il paragone delle foglie diviene di colore sempre più cupo e scuro. In Bacchilide esso s'illumina ancora di un po' di luce (*luminose balze dell'Ida*); in Virgilio, la luce è quella di un giorno d'autunno; ma in Dante siamo in pieno crepuscolo invernale. In Mimnermo l'immagine centrale è quella delle foglie sul ramo; in Bacchilide e in Virgilio quella dei mucchi di foglie cadute o agitate dal vento; in Dante, quella del ramo spogliato che in un'ombra di crepuscolo leva tragicamente al cielo la sua nudità desolata.

Ma finora nel paragone la foglia non si è mossa che per cadere o perché, caduta, il vento l'agita e travolge. Il movimento è finora, si può dire, esterno e accidentale alla foglia. È solo con Leopardi (traduttore della poesia di Simonide di Amorgo) che il vento e la foglia fanno, si può dire, tutt'uno:

esso tornando, a volo,
dal bosco alla campagna,
dalla valle mi porta alla montagna.
Seco, perpetuamente,
vo pellegrina, e tutto l'altro ignoro.

(Imitazione).

La foglia diviene il simbolo non solo della caducità degli uomini, ma, che è più, del continuo

fluire di tutte le cose e del mistero inesplicabile ch'è nel fatto di esistere e di passare. Così Leopardi innova il vecchio paragone introducendovi il senso tutto moderno dell'infinito divenire e del mistero universale.

1939.

Il Fato.

Nella mentalità moderna l'idea del Fato sopravvive come un mero fossile o relitto di altri tempi, come uno di quei massi erratici che ergendosi solitari in mezzo ai campi testimoniano con la muta presenza che altra volta ci fu lì un ghiacciaio: ma vi fu un tempo in cui l'idea del Fato fu il centro e l'asse di tutta la visione e il sentimento della vita.

Questo tempo è quello che va dall'ultimo secolo avanti Cristo fino al trionfo del Cristianesimo. È allora che l'idea del Fato si articola in tutta la sua precisione e si formula con un rigore che si potrebbe dire scientifico se non si trattasse di un'idea per eccellenza — come vedremo — antiscientifica. Prima di allora, nell'antichità classica, il Fato fu più una rappresentazione confusa che una chiara idea. Nell'antichità classica, anzi, non si può nemmeno parlare di Fato al singolare, ma piuttosto di Fati al plurale: le divinità del Fato sono parecchie, diverse di nome (*Moirai*, *Keres*, ecc.), dubbie di genealogia, incerte di numero, mal definite nelle attribuzioni, fluttuanti nei rapporti con le altre divinità, le maggiori comprese. La stessa inesorabilità che pare naturalmente connessa con l'idea del Fato è tutt'altro che attributo costante di queste divinità del Fato. Breve: nelle idee dell'antichità classica al

riguardo dominava la più gran confusione. È soltanto alla fine dell'Era pagana che, sotto l'influsso dell'Oriente, tutto questo magma di rappresentazioni mal determinate si rassoda si cristallizza si dà contorni precisi, e i Fati si fondono in un Fato unico, onnipotente, inesorabile, di cui gl'iniziati possono leggere nelle stelle e negli astri i decreti che nulla può mutare. È allora che l'idea di Fato raggiunge il massimo di nettezza e conquista i lineamenti che non ha più perduti. E chi voglia rendersi conto dei momenti essenziali di quell'idea deve analizzare la forma che essa assunse in quel tempo.

Ora, a chi la fissi con attenzione, l'idea di Fato si svela come una mescolanza di note stranamente contradittorie. Nel Fato è implicita l'idea di un'intelligenza che concepisce e di un volere che vuole in anticipo che un determinato evento sia e hanno la forza di fare che esso sia. Ma questa intelligenza e questo volere hanno questo di particolare: che nulla può mutarne il decreto una volta stabilito, né precauzioni né preghiere né sacrifici né atti di culto. Che gli astrologi per ragion di bottega tentassero di conciliare l'idea del Fato con questa o quella pratica del culto, si capisce. Ma per chi guardi solo alla logica delle idee, l'idea del Fato, escludendo ogni possibilità che il suo decreto muti, è diametralmente antitetica a ogni pratica religiosa: così, convintosi che nel mondo tutto è Fato, Tiberio, dicono gli storici, lasciò del tutto le pratiche religiose: Tiberio faceva prova di spirito logico. Predeterminismo inesorabile: l'evento fatale si verificherà in

ogni e qualunque modo. Qualunque cosa faccia l'uomo per sottrarcisi, non solo esso si verificherà ugualmente, ma si verificherà attraverso gli sforzi stessi che l'uomo fa per sottrarcisi: la tragedia greca è piena di esempi del genere.

Ora, è qui che tocchiamo con mano la contraddizione essenziale dell'idea di Fato: da una parte, esso è il decreto di un'intelligenza e volere che nulla può mutare, di un'intelligenza e volere impietrati nella loro determinazione; dall'altra, questa intelligenza e volere impietrati conservano tanta *agilità* da riuscire ad attuare il loro decreto non solo *malgrado* ma *attraverso* gli sforzi stessi che l'uomo fa per sottrarsi ad esso. Ora è evidente che questi momenti sono assolutamente contradittori fra loro: se il Fato ha tanta intelligenza e volontà da riuscire ad attuarsi in ogni e qualunque situazione, non solo *contro* ma *mediante* la stessa resistenza dell'uomo, se ha tanta intelligenza e volontà da attuarsi attraverso tutte le situazioni particolari che si possono presentare, esso non può essere un'intelligenza impietrata e che fa corpo con il suo stesso decreto, perché un'intelligenza e volontà impietrate non possono avere l'agilità necessaria per attuarsi nelle situazioni più varie e opposte.

Come si è formato un complesso così contradittorio di idee? Come l'uomo ha potuto giungere alla concezione di una potenza che da una parte ha tanta agilità da attuare i suoi piani con i mezzi più diversi e che è capace di trasformare in mezzi di attuazione dei suoi piani gli accorgimenti stessi

messi in opera per sventarli; e dall'altra ne ha tanto poca da essere incapace di mutare il suo decreto una volta preso? A parer mio, l'idea del Fato è il punto d'incontro di due idee diverse e opposte: da una parte, l'idea — nata in Oriente, nella Caldea — di un ordine immutabile di eventi, a cui l'uomo fu indotto dalla osservazione degli astri e dei loro periodici e regolari movimenti; dall'altra, l'idea di una potenza oscuramente intelligente, che anima e regge dal di dentro l'Universo, ch'è la filosofia per eccellenza del primitivo. La filosofia del primitivo è l'animismo e il vitalismo, la concezione delle cose e del mondo come retti e animati da una forza vivente più o meno intelligente che vi è infusa. In quanto quest'Anima delle cose è immaginata come potenza intelligente, essa — come ogni intelligenza — è creduta capace di decreti in anticipo, che, come ogni intelligenza, è capace di realizzare con i mezzi più diversi e nelle situazioni più varie; in quanto l'osservazione degli astri persuase l'uomo della regolarità assoluta dei movimenti celesti, i decreti di quell'Anima delle cose furono concepiti come inesorabili e destinati a verificarsi in ogni caso.

In conclusione, il Fato è una idea nata dal connubio di due idee opposte: quella di una potenza intelligente e volente immanente alle cose e quella di un ordine inesorabile dei fenomeni. Le due idee contradittorie si combinarono alla meglio in un'idea confusa: quella di una potenza intelligente che è insieme un ordine inesorabile e immutabile.

Da questo punto di vista le ragioni per cui l'idea

di Fato è andata declinando son chiare: essa decadde quando l'uomo acquistò netta coscienza che i due ordini di idee dalla cui combinazione essa risultava erano incompatibili fra loro. Da un lato, il Cristianesimo vibrò un colpo terribile all'idea del Fato concependo Dio come intelligenza e volere perfetto non immanente ma trascendente al mondo, e che non è legato affatto ai suoi decreti, ma li può mutare ad arbitrio, e su cui quindi la preghiera può agire. Dall'altro lato, la Scienza moderna rase al suolo l'idea del Fato concependo il mondo come un intreccio di determinismi che si attuano ciecamente, *senza mirare a nessun piano, senza tendere a nessun disegno*: per la Scienza moderna, tutto è concatenazione di cause e di effetto, inesorabile ma *cieca*, ogni causa produce il suo effetto, inesorabilmente, ma ogni effetto non può essere prodotto che da una determinata causa, *sempre e solo quella, e non già da una causa qualsiasi.* Il determinismo assoluto della Scienza moderna è Fato ma in tutt'altro senso dal Fato antico: non v'è dietro i fenomeni — come li concepisce la Scienza moderna — nessuna potenza oscuramente intelligente che *miri a realizzare a ogni costo e con ogni mezzo un suo disegno preconcepito.*

È mettendo Dio (col Cristianesimo) al di fuori e al di sopra dei fenomeni e concependo questi (con la Scienza moderna) come un corso del tutto inintelligente e cieco che l'uomo si è liberato dall'incubo della credenza in una Potenza che ha tanta intelligenza da poter concepire e tanta potenza da poter

attuare con ogni mezzo i suoi piani, mentre poi ne ha tanto poca da essere incapace di mutare i suoi decreti una volta presi. E ogni volta che si è tornati a concepire Dio come immanente al Mondo e la Natura come pervasa da un'Anima (Rinascimento, Romanticismo, Idealismo hegeliano) l'incubo del Fato è tornato à pesare sulla coscienza umana.

1939.

Il Tragico.

Il *Tragico* (come il *Comico*) non è una categoria estetica, è una categoria della vita, nel senso che quella parola indica un'emozione che prima di esserci comunicata da certe opere d'arte è suscitata in noi da elementi della vita: detti, situazioni, eventi, personaggi. L'arte può assumere a suo contenuto l'emozione tragica così come qualunque altra emozione, ma quella emozione non è di natura specificamente estetica, tanto vero che la proviamo mille volte in presenza di fatti della vita. È anzi perfettamente concepibile una tragedia in cui la materia — eventi personaggi situazioni — sia organizzata in modo da dare, in quanto contenuto puro, un'emozione tragica e che tuttavia, come opera d'arte, non abbia valore. Ora, è in quanto categoria della vita e non in quanto categoria estetica che qui farò dell'emozione tragica l'oggetto di alcune considerazioni.

Dov'è la peculiarità di quella speciale emozione che è detta tragica? L'emozione tragica è un'emozione di tristezza: ogni tragico è triste. Ma non ogni triste è tragico: che un padre muoia lasciando orfani i suoi piccoli figli è triste, tristissimo, non è tragico (a meno di estendere indebitamente, come troppo spesso si usa, il significato di questa parola).

Dunque, il tragico è un triste di natura e tonalità speciale. Come definire ciò che lo caratterizza?

Affissiamoci per un momento su personaggi situazioni eventi che — indipendentemente dalla elaborazione che può averne fatto questo o quell'artista — sono riconosciuti universalmente come tragici: Bruto maggiore che condanna a morte i figli colpevoli di aver cospirato contro la neonata repubblica da lui fondata, Bruto minore che per salvare la pericolante libertà uccide Cesare suo padre, Virginio che per salvare la figlia dal disonore l'uccide di sua mano, Attilio Regolo che, mandato ambasciatore a Roma dai Cartaginesi di cui è prigioniero per consigliare la pace consiglia la guerra e torna a Cartagine legato dalla parola data pur sapendo che là l'attende una morte atroce, e innumerevoli casi del genere, che di fatto han fornito argomento a innumerevoli tragedie. Sempre troveremo che l'emozione tragica si suscita in noi quando qualcosa cui attribuiamo un valore non si può realizzare, attuare, porre in essere, conservare che sacrificando o distruggendo un qualche altra cosa cui attribuiamo un valore uguale. Bruto maggiore è tragico perché il suo amore di patria e di libertà non può realizzarsi che a prezzo del suo amor di padre; Bruto minore è tragico perché il suo amor di patria e di libertà non può realizzarsi che a prezzo del suo amor di figlio; Oreste è tragico perché il suo dovere di figlio esige che egli o sacrifichi la madre o lasci invendicato il padre, e via dicendo.

L'emozione tragica, dunque, scaturisce dalla

constatazione della *equivalenza* e in pari tempo della *incompatibilità* dei valori: al fondo di essa è la constatazione più o meno chiara che il mondo è troppo stretto perché due valori di pari grado vi si possano realizzare pacificamente assieme. Perciò, a parer mio, è solo per indebita estensione di significato della parola tragico che sono dette tragiche le situazioni in cui il valore sacrificato appare chiaramente *inferiore* a quello realizzato: perché l'emozione tragica si enuclei in tutta la sua purezza, è necessario che il valore sacrificato appaia come possibile candidato alla vittoria e non indegno di riportarla.

Di qui la speciale tonalità della tristezza tragica: essa è la tristezza di essere obbligati a constatare che tutti hanno ragione e che, nondimeno, queste ragioni non sono compatibili e compossibili fra loro; che se una di esse trionfa l'altra deve soccombere; che nel mondo non c'è spazio sufficiente per tutte le ragioni, per tutti i valori, per tutti i doveri, per tutte le virtù; che tutti essendo retti, puri, ligi al dovere, le catastrofi si sono prodotte lo stesso, anzi — di più — si sono prodotte appunto perché tutti sono retti, puri, ligi al dovere, e che nessun uomo migliore, messo in quella speciale situazione, avrebbe potuto evitarle. Di qui appunto quella speciale calma e rassegnazione che è nel seno della più intensa emozione tragica, e che viene appunto dalla persuasione grave, sia pure oscura, dal convincimento profondo, sia pure non del tutto chiaro all'intelletto, che non c'era nulla da fare, che la ca-

tastrofe era fatale, che non si poteva in nessun modo evitarla, che essa non è dipesa dalla volontà di questo o di quello, ma dalla natura stessa delle cose, dalla costituzione stessa del mondo e della vita. Il dolore dell'individuo è il dolore dell'universo, e nel riconoscimento — chiaro od oscuro — di ciò consiste la tragica purificazione o *catarsi* così profondamente osservata dai più antichi trattatisti. Tristezza tragica che può accogliere in sé, senza annullarsi in quanto tristezza, perfino una certa cupa esaltazione e frenetica gioia, perché, dopo tutto, se un valore ha perduto, un altro ha trionfato, tanto più prezioso quanto più è costato caro.

Alla luce di questi concetti si potrà constatare quanto poche fra le tragedie anche più famose meritino il nome di tragedie, quante di esse siano tragedie solo fino a un certo punto, in quante poche l'emozione tragica si articoli in tutta la sua purezza ed essenzialità. Tragedia vera non c'è dove la catastrofe non è fatale e inevitabile. A questo titolo, per esempio, la catastrofe dell'*Amleto*, dovuta a un mero cambio di spade, non è catastrofe tragica. Tragedia vera non c'è dove un valore minore è sacrificato a un valore maggiore: a questo titolo, si può dubitare se la visione cristiana del mondo, con un Dio onnipotente e provvidente, che nell'aldilà dà a ognuno ciò che gli spetta e mette tutto a posto, consenta una vera tragedia, a meno di non porre provvisoriamente un velo sugli sfondi oltremondani. Se debbo dire tutto intero il mio pensiero, a me pare che l'emozione tragica in tutta la sua purezza non

può nascere e mantenersi che in un mondo dove regna quello che io chiamerei un politeismo di valori, e nel quale sia possibile una *reale* e *definitiva* (non soltanto provvisoria, come nel caso del Cristianesimo) *perdita di valori.*

L'emozione tragica non si genera mai con tanta forza e purezza come quando l'urto dei valori e la necessità della rovina di uno di essi perché l'altro trionfi si produce in uno stesso individuo. L'uomo tragico è colui che non può attuarsi senza sacrificarsi, senza mutilarsi, o, addirittura, senza perire. Là dove attuarsi significa contemporaneamente e necessariamente annientarsi, là è il carattere tragico in tutta la sua purezza, là è l'uomo tragico. L'uomo tragico è quello che la necessità — una necessità non esterna, delle cose, ma interna, del carattere, una necessità che quindi fa tutt'uno col suo volere più profondo, con la sua spontaneità più radicale, con la sua vocazione più segreta — conduce in pari tempo ad attuarsi e a morire: è l'uomo che più è se stesso, più si realizza come l'io che è, e più è fatalmente destinato a morire. E questa legge è scritta così profondamente nella radice stessa del suo essere, che l'uomo tragico quasi sempre la ignora, e crede andare al trionfo quando invece va verso la rovina e la morte, crede toccare il fastigio della fortuna quando fa il primo passo verso il precipizio.

L'uomo tragico non soccombe mai per la debolezza, ma al contrario per la forza e l'energia somma del suo volere: non crolla perché è infedele

ma perché è sommamente fedele al suo vero io, scritto nel suo sangue e nella sua carne. Ciò lo rivela fino a fondo a se stesso è la catastrofe stessa in cui egli precipita attuandosi. È allora che egli realizza interamente il *Conosci te stesso*. Ma quel *conoscersi* è per lui *morire*.

1939.

Edipo Re uomo tragico.

Nel precedente saggio mi sono sforzato di definire i tratti essenziali del *tragico* e di caratterizzare quello che intendiamo dire quando di qualche situazione o avvenire o uomo diciamo che è tragico. Dissi allora che l'*uomo tragico* è l'uomo pel quale attuarsi è annientarsi, realizzarsi è distruggersi. Saggerò oggi l'esattezza di questa definizione provando se con essa ci riesce di renderci conto del perché sia tragico uno dei caratteri più terribilmente tragici inventati dalla umana fantasia: quello di Edipo Re, così come ci appare nella tragedia di Sofocle.

L'*Edipo Re* di Sofocle — si dice comunemente — è la tragedia del Fato. Il Fato ancor prima che nascesse Edipo ha deciso ch'egli ucciderà il padre e sposerà la madre. Edipo ha un bel fare tutto quello ch'è in suo potere perché la terribile profezia non si verifichi. Contro ogni suo buon volere il Fato trionfa. Ma se la tragedia di Sofocle fosse stata questo e nient'altro, Edipo sarebbe stato certo uno sventurato, anzi il più sventurato degli uomini, non sarebbe stato un carattere tragico, e l'*Edipo Re* non sarebbe stato una tragedia. Ma se leggiamo attentamente l'*Edipo Re,* non tarderemo a vedere quanto quell'ordinaria interpretazione sia superfi-

ciale e approssimativa, e come essa debba far luogo a un'interpretazione più esatta e profonda.

L'antefatto è noto. Laio e Giocasta sono ammoniti dall'oracolo di Apollo a non generar figli, ché il frutto della loro unione ucciderebbe il padre e sposerebbe la madre. Incuranti dell'oracolo (anche nel corso del dramma Giocasta appare quasi una libera pensatrice) essi mettono al mondo un bambino, e solo allora si ricordano della profezia. Affidano il neonato a un pastore perché lo abbandoni sul Citerone a morirvi. Il pastore impietosito non ha il coraggio di eseguire il terribile ordine e consegna il bambino a un altro pastore che sul Citerone pasce le greggi di Polibo, re di Corinto. Polibo alleva Edipo come figlio suo. Di qui comincia il dramma di Edipo.

Un giorno, in un banchetto un ubbriaco rinfaccia a Edipo di non essere figlio del re, ma un trovatello. Edipo interroga i suoi genitori putativi. Invano questi cercano rassicurarlo: inquieto, Edipo, si reca a Delfi per sapere da Apollo la verità. Apollo *non* risponde alla sua domanda, ma gli predice che egli ucciderà suo padre e sposerà sua madre. *Quale padre? Quale madre?* Polibo e la moglie? Ma se proprio di essi Edipo dubita che siano i suoi veri genitori! Dubitava, ora non pensa più al suo dubbio: udita la profezia di Apollo, Edipo non pensa che a fuggire da Corinto, a mettere distanza tra sé e Polibo, senza ricordarsi affatto del suo dubbio se Polibo e la moglie fossero i suoi veri genitori o no. Un uomo accorto, prudente, saggio avrebbe eviden-

temente cercato di venire in chiaro se Polibo era suo padre, prima di darsi a una fuga pazza per paura di ucciderlo.

Durante le sue peregrinazioni Edipo incontra un vecchio accompagnato dai suoi servi. Nasce una rissa per sapere chi debba cedere il passo. Il vecchio percuote Edipo. Edipo lo ammazza. Nessuno, nemmeno oggi, gli negherebbe le circostanze attenuanti. Ma un uomo che non sa chi è suo padre ed al quale il Dio ha predetto che sarà parricida, non dovrebbe pensarci sopra due volte prima di alzar la mano contro un vecchio? Giunto a Tebe, Edipo scioglie l'enigma della Sfinge, ne libera la città, e sposa la vedova del re, Giocasta. Ma un uomo che non sa chi è sua madre ed al quale il Dio ha predetto che sarà marito di sua madre, non dovrebbe pensarci sopra due volte prima di unirsi con una donna che doveva avere una quindicina d'anni almeno più di lui, tanto più che sa che il marito di questa donna è morto di morte violenta? Per un uomo che ha sciolto l'enigma della Sfinge, il cui intelletto gli ha valso un trono, il cui modo di agire è per lo meno imprudente, sconsiderato e precipitoso.

Gli anni passano. La pestilenza scoppia a Tebe. Apollo, interrogato, risponde che essa punisce Tebe per aver lasciato invendicata l'uccisione di Laio. Solo quel giorno Edipo, che fino allora non si era mai curato di sapere come e per opera di chi fosse morto Laio, comincia un'inchiesta. E chiama Tiresia, cieco veggente, cui ordina di dire quel che la

sua arte gli svela. Tiresia che sa benissimo come sono andate le cose tace: Edipo salta in furia e senza un'ombra di prova lo accusa di essere lui ad aver concepito e fatto eseguire il delitto. Segue un dialogo terribile: fuori di sé per la stolta accusa, Tiresia a più riprese, e ogni volta sempre più chiaramente della precedente, butta in faccia a Edipo che il colpevole è lui, ch'egli è padre e fratello dei suoi figli, allude alle sue nozze nefande. Se anche Edipo aveva obliato la predizione fattagli da Apollo, le terribili parole di Tiresia avrebbero dovuto fargliela sorgere dalle più profonde latebre dell'anima, lugubre come uno spettro. Ma che! Non ci pensa neppure, pieno di collera scaccia Tiresia e, senza una prova al mondo, accusa il cognato Creonte di essersi messo d'accordo con l'indovino per fare apparire lui, Edipo, come omicida e rubargli il trono.

Né, quando Giocasta gli narra del figlio da lei esposto perché Apollo aveva predetto che avrebbe ucciso il padre, Edipo si ricorda che anche a lui fu fatta la stessa profezia. Pensa, sì, ora che Laio potrebbe averlo ucciso lui, ma non pensa affatto che Laio potrebbe essere suo padre, e se trema di dover partire da Tebe è perché così correrà pericolo, vagando per il mondo, di uccidere suo padre e sposare sua madre: tanto è profonda e opaca la sua cecità!

Un messo viene da Corinto a dirgli che torni perché Polibo è morto: Edipo esulta perché è ormai sicuro di non uccider più suo padre Polibo, quello stesso Polibo di cui un dì aveva dubitato se fosse

suo padre o no. Ma si rifiuta di tornare perché teme di dover sposare sua madre, la vedova di Polibo. Allora il messo gli rivela ch'egli è un trovatello, che gli fu consegnato sul Citerone. Giocasta che ormai ha capito supplica Edipo d'interrompere l'inchiesta. Più cieco che mai, Edipo non capisce nemmeno allora, e crede che ciò di cui Giocasta ha paura è che dall'inchiesta abbia a risultare che egli, Edipo, è di nascita non nobile. Solo quando il pastore a cui egli fu affidato da Laio perché lo esponesse (che aveva assistito alla strage di Laio e dei suoi servi a opera di Edipo), richiamato e obbligato dalle minacce di Edipo a parlare, gli rivela ch'egli è figlio di Laio e che fu lui a ucciderlo, solo allora Edipo si decide ad aprire gli occhi alla verità.

Il destino di Edipo è terribile. Ma si può dire che egli se lo sia tirato addosso senza colpa alcuna da parte sua? Se egli fosse stato più previdente, più accorto, più saggio, se si fosse accertato bene del terreno su cui procedeva prima di metterci sopra i piedi, sarebbe certo sfuggito alla terribile profezia e avrebbe condotto vita calma e felice. Ma — ecco la domanda — poteva Edipo essere capace di previdenza, di accortezza, di saggezza? No. Egli è un carattere estremamente passionale, collerico, impetuoso, irritabile (Tiresia e Creonte glielo dicono aperto in faccia), senza resistenza alla passione del momento, tutto preso dall'attimo che passa, incapace di superare il presente, inetto ad agire secondo un piano logico, ben pensato, bene maturato, privo — in una parola — di *saggezza*. I suoi sentimenti di

solito sono buoni e generosi, il suo ingegno è grande, ma e sentimenti e ingegno si esauriscono nel momento che passa, sono incapaci di superare l'attimo che fugge, impotenti ad abbracciare e disciplinare un vasto orizzonte di vita. Crede di essere un saggio e se ne vanta, ed è tutto immerso nella cecità della vita e delle sue passioni.

Edipo col suo esempio dimostra che l'intenzione di fare il bene non basta, bisogna che l'intenzione sia illuminata dalla *saggezza*, la quale non si ottiene che domando l'impeto cieco e selvaggio delle passioni che incatenano all'attimo che passa e fugge e rendono cieco al passato e al futuro. Prima ancora di perdere la vista, lo scioglitore di enigmi Edipo è un cieco. L'atto con cui si cava gli occhi è un riconoscimento di fatto della cecità da cui era stato sempre colpito senza saperlo. Non illuminata dalla saggezza, la buona intenzione di Edipo non serve che a precipitarlo nella sventura: così, quando dopo avere udito l'oracolo si allontana da Corinto per evitare di uccidere il padre e sposare la madre, la sua intenzione è buona, ma non essendo illuminata dalla saggezza (che gli avrebbe consigliato di accertarsi prima bene se veramente Polibo era suo padre) lo spinge sulla via di Tebe ove incontrerà Laio e lo ucciderà, ove incontrerà Giocasta e la sposerà.

Per il fatto di realizzarsi come quell'uomo che è (buono ma non saggio, non saggio perché violento e impulsivo), Edipo si annienta. *Attuarsi* è per lui lo stesso che *distruggersi*. Perciò egli è un ca-

rattere al più alto grado tragico. E sublime è l'arte di Sofocle nell'aver fatto sì che la tragicità di quel carattere non ci fosse annunciata in anticipo, ma si facesse, per così dire, sotto i nostri occhi, facendoci spettatori dell'attuarsi di una *colpevole innocenza* o di una *innocente colpa* che, per una legge superiore ad ogni arbitrio e sorda ad ogni pietà, porta in se stessa la sua punizione.

1940.

Cassandra.

La catastrofe nella quale s'è inabissata la Terza Repubblica Francese nel 1940 non giunse impreveduta se non a chi aveva occhi e non vedeva, orecchie e non udiva. Non mancarono tra i Francesi spiriti lungimiranti che misero in guardia il loro Paese e l'avvertirono che correva dritto all'abisso. Non pare, però, che, a catastrofe avvenuta, il credito di questi inascoltati profeti sia cresciuto. A quanto scrivono di lassù, essi sono visti con occhio ancor meno benevolo di prima, e per poco non sono accusati di essere loro la causa prima della rovina del Paese. La leggenda di Cassandra non ha nulla perduto della sua eterna attualità.

La figura di Cassandra è una delle creazioni in cui più rifulge l'insuperabile attitudine del genio ellenico a plasmare in figure di monumentale plasticità esperienze della vita quotidiana. Gli Elleni debbono per tempo aver fissato l'attenzione sull'esistenza di profeti di sventure cui nessuno dava credito prima che la sventura fosse avvenuta, e che a sventura accaduta, lungi dal crescere in credito e in autorità, erano avversati e odiati peggio di prima. È questo dato dell'esperienza la prima spinta alla costruzione della figura di Cassandra. Poiché nelle società primitive la virtù di profezia è dono più delle

donne (più vicine alla natura) che degli uomini, quella figura fu di donna. E poiché la profezia è virtù che non ci si dà, ma che si ha da natura, la mentalità primitiva ne fece un dono divino: la leggenda precisò che Cassandra aveva ricevuto il dono di profezia dal dio degli oracoli, da Loxias, Apollo. Ma perché mai un dio avrebbe fatto il dono di profezia a una mortale se non perché innamorato di lei e per goderne le grazie? Ecco perché la leggenda precisa che fu per sedurre Cassandra di cui s'era innamorato che Apollo le donò di vedere il futuro.

Ma perché un dio s'innamori di una mortale questa dev'esser di bellezza fuori del comune: e la leggenda precisa che Cassandra era « bella come l'aurea Afrodite » (Pausania). Resta da spiegare perché mai questa profetessa di verità non fosse creduta: e date le premesse la spiegazione si porge naturale: Cassandra per ottenere il dono promise ad Apollo di esser sua, ma ottenuto il dono non mantenne la promessa, e il dio, non potendo ritorle il dono, si vendicò condannandola a non trovar credito. Fra le catastrofi degne di essere antivedute da Cassandra nessuna più grande della caduta di Troia: ed ecco Cassandra messa in rapporto col ciclo leggendario troiano, se ne fa « la più bella delle figlie di Priamo e di Ecuba » sovrani di Troia (Pausania). Una volta entrata nel ciclo della leggenda troiana essa è messa in rapporto con questo o quell'eroe del ciclo ad arbitrio della fantasia del popolo o dei poeti e dei mitografi e naturalmente, col più disgraziato di tutti, Agamennone, di cui di-

venta la schiava e la concubina e col quale soccombe sotto l'ascia di Egisto. Una volta creato lo spunto di una figura, la fantasia leggendaria procede per precisazioni, raffinamenti e arricchimenti successivi, spinta da una logica interna, che vuole che il motivo centrale della figura appaia in tutta la sua chiarezza e la sua forza. Nel caso di Cassandra quella logica fantastica ha lavorato con maestrìa impeccabile fino a creare una figura di perfetta compiutezza interiore cui Eschilo nell'*Agamennone* ha dato una espressione di sovrana potenza artistica.

Ma Cassandra non solo non è creduta, è anche odiata per le sue profezie: Priamo la trattò da pazza e la fece chiudere e sorvegliare. Di questo particolare Omero non sa nulla, il che prova che esso è un tratto aggiunto dalla elaborazione posteriore del mito. Ma perché Cassandra è odiata? Perché sono odiate le Cassandre (e i Cassandri)? Non creduta: passi. Alle profezie sgradevoli non si ama prestar fede. Ma odiata, perché?

Ci possiamo render conto della cosa se ci mettiamo dal punto di vista della mentalità del primitivo, e primitivi erano gli Elleni al tempo in cui elaboravano la loro mitologia. Dal punto di vista del primitivo il presagio di sciagura non è solo il segno di una sciagura che minaccia, segno che potrebbe esserci o non esserci, essere avvertito o non essere avvertito, e la sciagura accade lo stesso. Per il primitivo il presagio è qualcosa di più di un mero segno: è come il veicolo della forza malefica, è come

il canale attraverso cui questa passa e, in fondo, finisce per far tutt'uno con essa.

Sì che il primitivo finisce per credere che abolendo o allontanando il segno, il presagio, si abolisca o allontani la stessa forza malefica che incombe. Ecco perché Priamo fa togliere dalla circolazione sua figlia: la sua non è una misura di polizia contro una disfattista tanto più pericolosa quanto più altolocata, è una misura magica che togliendo di mezzo Cassandra tende a impedire alla forza malefica di cui essa è la portatrice di abbattersi su Troia. Non ragionano diversamente oggi gli uomini e le donne del popolo (soltanto del popolo?) che all'approssimarsi di una civetta si dànno a urlare, a far baccano, a lanciar pietre perché l'uccello se ne vada: per essi la civetta evidentemente non è soltanto segno di sventura, è anche il canale attraverso cui la sventura si approssima, il veicolo che la porta, il mezzo di cui essa si serve per scaricarsi, sì che, facendola fuggire, si caccia via anche la sventura. È questo il ragionamento più o meno inconscio che sottostà al gesto di mettere in fuga l'uccello di malaugurio: il che prova che basta grattare con l'unghia la vernice del così detto *civilizzato* per trovare sotto fresco vivo e vegeto il contemporaneo del paleolitico e del neolitico.

Dal punto di vista della mentalità primitiva si spiega dunque perfettamente che Cassandra sia odiata, che la leggenda la condanni a fine sanguinosa. Ma l'esperienza c'insegna che anche coloro che sono del tutto liberi dalla mentalità primitiva

e dalle sue superstizioni, votano alle Cassandre e ai Cassandri avversione e odio feroci. La ragione può sembrar chiara: l'uomo non sopporta colui che gli dice o gli potrebbe dire: « Hai visto? te lo avevo detto »! Il — *te l'avevo detto* — è una delle cose che l'umanità digerisce di meno. Perché? Perché nessuno ama di sentirsi dare sia pur silenziosamente dell'imbecille, si dirà. Certo. Ma c'è anche dell'altro.

Gli è che l'umanità intuisce con infallibile istinto il processo che si svolge nell'animo di Cassandra (e delle Cassandre e dei Cassandri): non solo essi si dolgono di non esser creduti (e fin qui nulla di più naturale), non solo essi soffrono di essere i soli a soffrire in anticipo di un male di cui i ciechi e i sordi non soffriranno che quando si abbatterà su loro (e questo è umano), ma — e qui è il punto — irritati di non esser creduti, finiscono per affezionarsi alle loro profezie e per *desiderarne l'avveramento*, e qui è il male, in questa volontà di male che si sviluppa in Cassandra.

Nel Vecchio Testamento il libro di Giona tocca con profondo senso psicologico questa corda dell'animo umano: Dio ordina a Giona d'intimare a Ninive che faccia penitenza pena la distruzione, e Giona per sottrarsi al comando fugge per mare. Perché? Perché egli sa che Dio è buono e perdonerà ai Niniviti, che Ninive non sarà distrutta e che egli, Giona, farà la brutta figura di un profeta da burletta. È naturale a un profeta di volersi confermato dal fatto: è naturale che il profeta di sven-

ture finisca per anteporre a tutto l'avveramento delle sue predizioni. Avvertir questo e votare al profeta odio implacabile è tutt'uno, tanto più se si è convinti (come la mentalità primitiva ne è convinta) che il desiderio di qualcosa ha in sé la forza magica di creare almeno in parte ciò che si desidera e che desiderare il male è già cominciare a farlo.

1941.

EPICURO A ROMA.

Plutarco racconta nella biografia di Pirro che durante un pranzo Kineas, ambasciatore di Pirro, re dell'Epiro, volle spiegare al romano Fabrizio la filosofia di Epicuro. Il Romano lo stette a sentire, poi, a un tratto, interrompendolo, gridò: « Piaccia agli Dei che Pirro e i Sanniti conservino tali opinioni fino a che ci faranno la guerra! ». Si era verso il 279 a. C. ed Epicuro era ancor vivente.

Per un Romano di vecchio stampo, dunque, un popolo che seguiva Epicuro non poteva che andare incontro a immancabile rovina. E, di fatti, a prima vista, non è possibile pensare diversamente di una filosofia come quella di Epicuro che spiega il mondo con gli atomi e il loro movimento, nega la Provvidenza, insegna che gli Dei non si curano menomamente delle cose umane, sì che da essi non c'è nulla da attendere né in bene né in male, nega l'immortalità dell'anima e le pene e i premi dell'aldilà, fa della morale la ricerca del piacere, pone l'ideale della vita nell'assenza di dolori corporei e nella calma e serenità dell'animo, inculca all'uomo il disinteresse dalla politica e, in genere, la fuga dai beni della terra, vede nello Stato il frutto di un contratto volontario fra gli uomini a scopo di sicurezza reciproca, e adora come modello di umanità

il saggio che in un giardinetto solitario passa la vita in compagnia di pochi amici, disinteressandosi delle cose di questo mondo, contento di pane e acqua e qualche frutto, preoccupato solo di non guastarsi la salute e di non perdere la bella serenità dell'animo.

I secoli passano. Eccoci al tempo delle guerre civili di Pompeo e Cesare; ecco al tempo della massima espansione guerriera di Roma. Ebbene, qual'è in quel tempo la filosofia dominante e preferita di Roma? È quella di Epicuro, ed epicurei sono i più illustri rappresentanti della spiritualità romana: Cesare e i maggiori uomini del suo partito, Attico, Virgilio, Orazio. Il loro contemporaneo Lucrezio dà a Roma il suo maggior poema, *De rerum natura*, ch'è tutta un'esposizione e un'esaltazione delle teorie di Epicuro. Come si spiega questo stranissimo, paradossale fenomeno?

Cerca di darcene la spiegazione Guido della Valle che in un volume *Tito Lucrezio Caro e l'epicureismo Campano* (Napoli, 1934), ricco di vedute rivoluzionarie sulla vita e l'opera di Lucrezio e sulla storia dell'epicureismo presso i Romani, si pone, tra l'altro, questo problema: perché al tempo della massima esplosione dei loro istinti guerrieri i Romani preferirono ad ogni altra proprio la filosofia di Epicuro, che culmina in un ascetismo ateo e che si può benissimo definire come un buddismo rimasto a mezza strada? Perché un popolo di guerrieri nel tempo della massima tensione delle sue energie aggressive amò sopra ogni altra una filo-

sofia che tende a fare dell'uomo un monaco laico senza Dio e senza aldilà?

La risposta di Guido della Valle è la seguente. Il tempo delle guerre civili vede la caduta della vecchia religione romana, a cui ormai non credeva più nessuno, né il popolo, che trovava più soddisfazione nei nuovi culti orientali importati a Roma, né le classi colte, che professavano apertamente il più tranquillo ateismo. Epicuro, insegnando che gli Dei esistono, sì, ma non si curano affatto delle cose umane e che tutti i fenomeni della natura si spiegano con gli atomi in movimento, senza né fattori occulti né miracoli, veniva incontro a questo nuovo spirito razionalistico e illuministico dei Romani. Cosa anche più importante: facendo dell'individuo il centro della morale e dello Stato il puro risultato di un contratto che ha per scopo il benessere dell'individuo, insegnando che lo scopo della vita è il piacere (non quello tumultuoso dei sensi, ma quello uniforme e tranquillo della salute e della serenità psichica), la filosofia di Epicuro veniva incontro al grande movimento democratico che sollevava le classi popolari di Roma contro le vecchie classi aristocratiche, detentrici del potere.

Sì che si ha questo curiosissimo paradosso: che la costruzione dell'Impero Romano, del più grande organismo statale che il mondo abbia mai visto, fu fatta da uomini (Cesare e altri) incarnanti un movimento che professava una filosofia nel suo più intimo fondo antistatale e individualistica. Gli è che questa filosofia era proprio quella che ci voleva per

dar l'assalto alle logore classi detentrici dello Stato e del potere. Contro la vecchia oligarchia senatoria che difendeva i suoi privilegi anacronistici esaltando il valore religioso dello Stato e della tradizione, la democrazia dei Cesariani demoliva il carattere ieratico solenne misterioso del vecchio Stato romano tradizionale (che aveva ormai del tutto esaurito la sua funzione) e come ariete si serviva della filosofia epicurea in fondo individualistica e anarchica. L'individualismo e anarchismo epicureo servì così a demolire il vecchio Stato romano e a fondarne uno nuovo, più adeguato alle vitali necessità del popolo romano. In certi momenti, le dottrine filosofiche e politiche hanno fortuna non tanto per quello che realmente sono, quanto per gli scopi a cui servono: ad esempio, il sindacalismo di Sorel, in fondo anarchico, è stata ottima arma per demolire il vecchio Stato democratico-parlamentare ed edificare un nuovo Stato. S'intende che può benissimo accadere che, una volta sorto, il nuovo Stato non abbia più bisogno della dottrina che gli è servita per nascere e la butti tra i ferrivecchi. Augusto tentò restaurare la religione tradizionale romana e certo Cesare, se fosse vissuto, avrebbe fatto lo stesso. Non sempre le dottrine che servono all'opposizione continuano a servire quando si è arrivati al governo.

Un'altra ragione del trionfo dell'Epicureismo nella Roma di Cesare e di Cicerone è questa. L'Epicureismo è di tutte le grandi filosofie antiche la sola che ammette in pieno e senza attenuazioni la

libertà del volere. Epicuro nega la Provvidenza, il Fato, il Destino, la Predestinazione, la Fortuna, il Caso e fa dell'uomo il fabbro del suo destino. In quel tempo di gigantesche individualità che sentivano in sé la forza di rifare il mondo, tale dottrina doveva avere fortuna. Così come per i temperamenti più deboli, meno energici e combattivi, per gli stanchi della vita, per i disgustati dalle continue guerre civili, doveva avere un fascino straordinario una dottrina che insegnava all'uomo a ritirarsi in un giardino e a viverci con pochi amici, in calma e serenità di spirito, senza nulla desiderare.

La stessa dottrina aveva in sé di che sedurre un malinconico contemplativo come Lucrezio e un genio dell'attività politica come Cesare, un elegiaco come Virgilio e un fulmine di guerra come Balbo. Essa forniva una giustificazione alla rivoluzione democratica e antisenatoria, ma giustificava anche chi, stanco della politica, si ritirava nel suo giardino e si disinteressava dello Stato. Negando l'immortalità dell'anima, le pene e i premi dell'aldilà, la provvidenza, Epicuro tagliava alla radice l'albero delle vecchie religioni. Ma insegnando che gli Dei esistono e che bisogna venerarli come modelli di vita perfetta, con disinteresse, così come si ammira una bella opera d'arte, senza nulla attendersi da essi di bene e di male, Epicuro apriva la strada a una nuova religione più alta e più perfetta. È delle grandi dottrine, come delle grandi personalità, presentare mille aspetti, alimentare i movi-

menti più contraddittori, dar vita agli effetti più contrastanti. Ci sono, è vero, dottrine che non generano che fedeli ripetitori e coscienziosi pappagalli: ma sono dottrine non per gli uomini, bensì per pappagalli.

1934

Le più segrete forze dell'animo dei Romani.

Storia di una virtù.

Uno dei tratti caratteristici della storiografia contemporanea è la tendenza a considerare idee, concetti, virtù, vizii, in una parola: valori teoretici e pratici come esseri che hanno una vita, che, come tutti i viventi, nascono crescono fioriscono sfioriscono si riprendono brillano declinano muoiono, e dei quali, perciò, si può scrivere la biografia come di un qualunque personaggio di carne e d'ossa. Vizi, virtù, valori non sono più, come per la vecchia storiografia, entità immobili, presenti sempre allo stesso modo all'anima umana: anch'essi hanno una storia, una *durata*, sono cristallizzazioni ideali di profonde spinte collettive, nelle cui metamorfosi si possono leggere le metamorfosi che si operano nell'anima profonda di una razza, di una civiltà, di un popolo, di una nazione. Concepita così, la biografia di uno di questi enti ideali può essere appassionante quanto quella di un personaggio di carne e d'ossa.

In un libro di cui non si sa se più ammirare la profonda erudizione o lo squisito senso psicologico Ulrich Knoche ha fatto la biografia ideale di quella che per noi moderni è la virtù romana per

eccellenza: la grandezza d'animo, la magnanimità, *magnitudo animi* (*Magnitudo animi*, Leipzig, Dieterich, 1935). Attraverso la biografia di questa virtù è uno spiraglio di luce che si apre sulle più segrete forze dell'animo dei Romani, sulle energie interiori che li condussero al dominio del mondo.

I Romani chiamarono *animus* lo spirito guerriero innato (non acquisito) nel suo doppio aspetto: *attivo* (di coraggio, di spirito aggressivo, d'*impetus*: e lo riconoscevano anche a certi fra i barbari) e *passivo* (di sopportazione, di resistenza malgrado ogni pericolo, di *perseverantia*: e questa virtù Polibio e altri riconoscono come propria dei Romani). Quando l'*animus* non è rivolto a uno scopo alto e nobile, è *ferocia, furor, avventia* e gli altri eccessi che formano la barbarica *immanitas* — quando è rivolto a uno scopo degno, l'*animus* diventa *virtus*. Ma quando è che lo scopo è alto e degno? Quando è lo scopo di vincere i nemici di Roma e così fondare la gloria propria. L'*animus*, dunque, diventa *virtus* quando si consacra al bene della *Respublica* e alla conquista della gloria ma da ottenersi solo attraverso la incondizionata dedizione al bene dello Stato. Perciò la *virtus*, e cioè l'*animus* rivolto a uno scopo degno, è abito guerriero dell'animo, virtù (in senso attivo, dinamico) dell'uomo libero (non dello schiavo), propria di nobili, e sopratutto dell'*imperator*, del generale, del duce.

Magnitudo animi è la *virtus* così intesa, intensificata e accentrata: dunque, virtù guerriera di nobili, del ceto che dirige e amministra lo Stato.

Essa si esplica e nell'*audacia* con cui si assaltano i nemici per dilatare i confini dell'Impero e della gloria di Roma, e nella *tenacia* per cui nel più gran pericolo non si fa un passo indietro. *Magnus animus* è chi cerca con passione di essere il primo nella gara di servire il pubblico bene e la gloria di Roma. Concludendo: la *magnitudo animi* è l'impeto aggressivo (*animus*) nobilitato dall'esser posto a totale servizio della *Respublica*, di Roma.

Ma è solo nel VII decennio a. C. che i Romani cominciano a concepire la *magnitudo animi* (fino allora praticata senza teorizzarla) come una virtù a sé. È allora che si coniò l'espressione *magnitudo animi*. Ma due concezioni della magnanimità entrano in lotta. Per alcuni giovani (*adulescentuli*) novatori, raggruppati intorno a Cesare, Crasso e Catilina, appartenenti al partito popolare, influenzati dalla concezione aristotelica della magnanimità (Aristotile era stato introdotto in Roma da Sulla) magnanimo è il gran signore, magnifico e munifico, che pensa altamente di sé, spregia i pericoli, ama la gloria, ed è generoso del suo con gli amici. Fu quasi certamente in questi circoli che si coniò l'espressione *magnitudo animi*, traducendo il greco *megalopsichia*. A costoro si opponevano i difensori delle vecchie tradizioni, che si appoggiavano agli Stoici come quelli si appoggiavano ad Aristotile: Catone e Cicerone, pei quali la magnanimità era ancora come nei vecchi tempi la virtù guerriera della nobiltà romana.

Ma poiché allora il partito aristocratico si teneva

in posizione di difesa contro i popolari, così i tradizionalisti, nel loro concetto della magnanimità, accentrarono le linee della pazienza, della tenacia, del coraggio nel professare le proprie idee contro tutti e malgrado tutti, nel difendere contro i faziosi dell'interno la libertà (cioè i diritti della nobiltà) e, dopo la vittoria di Cesare, nel mantenere anche verso il padrone dello Stato la propria dignità senza nulla chiedergli e senza piegarsi. Così sotto la pressione delle circostanze il vecchio ideale guerriero e nobiliare della magnanimità si spoliticizzava, tendeva a diventare virtù *privata.* Seguendo gli Stoici Cicerone ne fa una delle virtù cardinali dell'animo.

Poi Cicerone si accosta a Cesare. Allora ecco la magnanimità cambiare nuovamente di volto. Magnanimo per Cicerone è Cesare soprattutto perché è clemente, perdona i nemici, ridona loro le dignità perdute, e nel seno della più grande fortuna sa vincere se stesso. Così, come voleva Aristotile, la bontà, la clemenza entrano a far parte del concetto di *magnitudo animi.* Solo che mentre per Aristotile il magnanimo è buono per *natura*, per Cicerone — come per gli Stoici — è buono perché sa vincere in se stesso gli impeti delle passioni inferiori. Nel nuovo concetto della magnanimità sopravvive la nota guerriera di un tempo: ma ora il nemico da vincere non è più il nemico di Roma, è interno, sono le passioni stesse meno nobili, che possono travolgere il vincitore e indurlo ad abusare della vittoria.

Cesare è ucciso. La speranza di veder salvare la libertà rifiorisce in Cicerone. Ora Cicerone esalta come magnanimi i tirannicidi. La magnanimità ritorna ad essere il vecchio ideale guerriero e nobiliare di un tempo. Poi Ottaviano diventa il padrone, e la magnanimità ritorna ad accogliere in sé la nota della clemenza accanto a quella della forza e della perseveranza, diventa la virtù *del Signore*, virtù *non collettiva* ma *di una persona sola.* Ma poiché il Signore dev'essere esempio ai sudditi, nasce allora un *nuovo* concetto della magnanimità: essa è concepita come la virtù essenziale del popolo romano che, implacabile con i superbi che gli resistono, perdona ai vinti che gli si sottomettono. La magnanimità ridiventa così una *virtù collettiva.*

Anche durante l'opposizione repubblicana all'Impero due interpretazioni sono in lotta e di tutte e due è interprete Seneca: per Seneca magnanimo è ora il Signore assoluto che della sua onnipotenza si serve solo per il bene dello Stato (la magnanimità è ora virtù *politica* di *uno solo,* accogliente in sé le note della *bontà* e della *mansuetudine*); ora il Filosofo che di fronte al potere assoluto difende fieramente la sua dignità, non si piega al tiranno, non gli chiede nulla, accetta il destino (la magnanimità è ora virtù *apolitica,* accentrante le note della *pazienza* e della *costanza*).

Così nelle fluttuazioni del valore etico si trascrivevano le fluttuazioni della vita privata e pubblica; così nei mutamenti di quella virtù si riflettevano i mutamenti della storia, il nascere e il morire delle

speranze e delle illusioni singole e collettive, le vittorie e le sconfitte degl'individui e dei partiti. Appunto perciò, come dicevo cominciando, la storia di una virtù può essere drammatica quanto quella di un uomo o di uno Stato.

1939.

Prometeo e Orfeo.

Come, in genere, tutti i popoli, così i Greci, quando, usciti dalla barbarie, si chiesero a chi fossero debitori della civiltà di cui godevano il frutto, ne fecero risalire le origini a personalità singole, a esseri individuali, mitici o leggendari. Nacquero, così, le leggende degli dèi o semi dèi o eroi civilizzatori. I Greci ne noverarono molti: Prometeo, Orfeo, Ercole, Minosse, Palamede e via dicendo

Prometeo è figura indiscutibilmente mitica. Nel *Prometeo legato* di Eschilo egli si dà vanto di essere stato il primo a trarre gli uomini dalla vita cieca e bestiale che conducevano e di aver dato loro le arti della civiltà: l'alfabeto, la numerazione, la navigazione, l'addomesticamento degli animali, l'architettura, la medicina, l'aruspicina, la lavorazione dei metalli, « *tutte diè Prometeo l'arti ai mortali* » e, principio e coronamento di tutte, il dominio del fuoco, da lui rubato al Cielo per farne dono agli uomini, donde le ire e la vendetta di Zeus. Un benefattore dell'umanità, per amor della quale subì un lungo e duro martirio.

Ma chi si faccia a esaminarla un po' più da vicino, non tarda a scoprire in quella figura ombre che ne offuscano la luce. Prometeo è il simbolo dell'intelligenza umana ardita innovatrice inventrice.

Ma quest'intelligenza non rifugge dall'astuzia e dall'inganno: è con l'inganno che Prometeo ha il disopra nella gara di Mecone ove riesce ad aggiudicarsi la miglior parte del bue, lasciando a Zeus un mucchio d'ossa. Colma l'uomo di benefici. Ma lo fa proprio e solo per amore dell'umanità o non piuttosto per il gusto di avere ancora una volta il disopra su Zeus? C'è in lui uno spirito di protervia, di ribellione, di rivolta, una volontà di prendere la mano al destino, una voluttà di sforzare i fati che è impossibile disconoscere: alcuni racconti attribuiscono a lui, anziché ad Efesto, il colpo d'ascia che fece scaturire Pallade dal cervello di Zeus. Il suo rifiuto di Pandora mostra, sì, che non si lascia ingannare, ma anche che è insensibile al fascino della bellezza femminile. Il bene che fa, si direbbe che gli piace di farlo non tanto perché è *bene*, quanto perché è *lui* che lo fa a dispetto di Zeus e del Fato. Facendo quel bene, non è la personalità dei beneficati, è la *sua* ch'egli intende affermare. Nulla di più assurdo perciò dell'equazione posta da alcuni Prometeo = = Cristo. Da Prometeo è assente fin la minima traccia di quello spirito di dedizione all'*altro*, di sottomissione nell'amore, di umiltà, di accettazione della volontà divina che è di Gesù.

Si direbbe che i Greci hanno incarnato in Prometeo, intuendone fin nel profondo l'essenza, lo spirito della civiltà come la intendono i moderni: come progresso scientifico e tecnico, nel quale si effonde più la volontà di potenza sulla natura che la volontà di amore dell'uomo, più imposto che offerto a quegli

stessi che ne sono i beneficiari. Non è senza un perché che la civiltà moderna, appena acquista coscienza di sé, adotta Prometeo come il suo simbolo di elezione, mentre è noto che nella mitologia greca Prometeo è figura piuttosto secondaria.

Caratteri completamente opposti presenta la figura di Orfeo. A differenza di Prometeo, Orfeo sembra essere figura storica. Al dilà dei veli della leggenda che fittamente la ricoprono, s'intravede una realtà storica e umana di carne e d'ossa. Pare difficile negare che tra l'VIII e il VII secolo a. C. in Tracia sia esistito realmente un profeta — si chiamasse Orfeo o altrimenti — che operò una rivoluzione religiosa trasformando la selvaggia orgiastica religione dionisiaca nell'ascetismo dei misteri che furono detti orfici. Ma storica o leggendaria che sia, sono i tratti della figura di Orfeo quelli che qui c'interessano.

Anche ad Orfeo la leggenda fa risalire l'invenzione di tutte le arti della civiltà: l'alfabeto, la numerazione, la medicina, la magìa, la divinazione, l'astrologia, e tutto ciò che un eroe civilizzatore doveva avere inventato per meritare il suo titolo. Fin qui, nulla che lo distingua da Prometeo. Ma ecco il tratto distintivo: il mezzo col quale Orfeo compie la sua opera civilizzatrice è la musica e il canto. È con la musica e col canto che Orfeo strappa i selvaggi Traci alla vita bestiale che conducevano e li solleva alla luce della civiltà. E la civiltà per Orfeo consiste essenzialmente nella mitezza dei costumi, nella dolcezza del vivere, nei sensi di uma-

nità. Egli abitua gli uomini al lavoro metodico e regolato dell'agricoltura e di fiere ne fa uomini. La leggenda ha tessuto variazioni innumerevoli sui miracoli operati dalla lira di Orfeo in questo mondo e nell'aldilà: la lira è un tratto così essenziale della sua figura mitica, che immaginare Orfeo senza lira non ci è più possibile. Ma la verità che la favola dei miracoli operati dal canto di Orfeo adombra è che la civiltà è cosa più del cuore che della testa, più del sentimento che della conoscenza, che è fatta più di amore che di scienza, più di dolcezza che di tecnica, più di persuasione che d'imposizione.

Quando pensiamo a Prometeo, vediamo con gli occhi della fantasia una figura titanica fissata in un gesto esasperato di rivolta e di sfida al Cielo: una figura gigantesca, sublime, ma dura e violenta, che si ammira più che si ama. Quando pensiamo a Orfeo, è una figura umana e dolce che ci viene incontro, bagnante in un'atmosfera di musica, di canto, di amore, di persuasione: e questa figura si ammira e si ama. Martiri l'uno e l'altro (con la differenza che mentre il martirio di Prometeo è mitico, quello di Orfeo, con tutta probabilità, fu storico: nulla di strano, del resto, che i selvaggi adoratori o le selvagge adoratrici di Dioniso facessero a pezzi il profeta che parlava loro parole di mansuetudine, di dolcezza, di amore. Non è questa la sorte abituale dei profeti sul tipo di Orfeo?). Ma il martirio di Prometeo — che in fondo ha lieto fine — tutto sommato ci sembra non del tutto immeritato, mentre del tutto gratuito e immeritato fu quello

di Orfeo. Perciò mentre nessun Cristiano mai ha immaginato Gesù in figura di Prometeo, il Cristianesimo primitivo immaginò volentieri Gesù sotto le vesti di Orfeo; l'istinto infallibile della moltitudine aveva intuito la profonda affinità spirituale delle due figure.

Creandole dal più profondo della sua psiche, lo spirito greco mostrò di comprendere profondamente che una civiltà si alimenta, sì, di progresso scientifico e tecnico, ma anche e sopratutto di sentimenti umani radicati nel cuore. La civiltà moderna, invece, ha scelto a suo eroe Prometeo e ha ignorato o disprezzato Orfeo. E questo disprezzo non le ha portato fortuna.

1939.

Il grande sogno dell'Uomo Medioevale.

Se c'è qualcosa che la critica storica moderna ha dimostrato con tutta l'evidenza di cui una dimostrazione storica può essere suscettibile è che il Cristianesimo nacque come un'immensa esplosione di speranza religiosa. Speranza in un imminente cataclisma mondiale col quale la Potenza divina si sarebbe direttamente e visibilmente manifestata agli uomini, instaurando sulla terra trasfigurata e rigenerata il Regno di Dio: un Regno cioè in cui il Re sarebbe stato Dio; in cui i rapporti tra gli uomini sarebbero stati non più quelli stabiliti dall'interesse dalla passione dalla sopraffazione dalla paura, ma quelli stabiliti dall'Amore. La storia umana inaugurata col fratricidio di Caino, primo fondatore di città e di Stati, si sarebbe chiusa per sempre. La terra, fino allora teatro di delitti e valle di lacrime, sarebbe ridivenuta un paradiso in cui giustizia e felicità, gioia e amore si sarebbero di nuovo fusi in sintesi indissolubile. E come la caduta dei primi genitori del genere umano aveva disordinato l'ordine creato da Dio portando nella natura che ne era esente la morte e il dolore, così alla gioia del rinnovato Regno di Dio sarebbero state associate tutte le creature della terra, gementi nel dolore e preda della morte. Con sublimi accenti Paolo dipinge la

Natura che ineffabilmente geme come donna nei dolori del parto, aspettando dalla salvezza dell'uomo la sua salvezza, della redenzione dei figli di Adamo la sua propria redenzione.

Dopo di allora i secoli sono passati. La terra è ancora oggi teatro di delitti e valle di lacrime. Ma la società cristiana — in tutte le sue confessioni — non ha mai cessato di attendere il giorno della finale redenzione e dell'ineffabile Avvento.

Gl'ignoranti e i superficiali sogliono lodare il *senso realistico*, il *sano spirito pratico* di cui, a sentir loro, sarebbe pieno il Cattolicesimo. E, certo, se per realismo si intende conoscenza del cuore umano, nessuna filosofia ha forse spinto lo sguardo più a fondo nel cuore dell'uomo di quella cattolica. Ma se per realismo s'intende un atteggiamento di spirito fondato sulla persuasione che l'uomo è oggi quello che fu ieri e quello che sarà domani, che tutto è come fu e come sarà, che nulla c'è di nuovo e tutto si ripete, il Cattolicismo non è affatto realistico, perché non potrebbe esserlo senza rinunciare alla più profonda essenza del Cristianesimo, che è precisamente speranza che il domani non sarà come l'oggi, che vive nella speranza e nell'attesa di Colui che deve tornare ancora una volta in terra — secondo la Sua promessa — a conciliare giustizia e felicità. Da che Cristo è venuto, sempre la società cristiana si è protesa sull'abisso dei secoli ancor non nati a spiare i primi segni precursori del Grande Giorno, ad ascoltare se risuoni il passo di Colui che deve tornare.

Ma, s'intende, non in tutti i secoli questa speranza fu ugualmente viva e ardente. Ci furono secoli in cui essa covò sotto la cenere; altri in cui divampò col furore dell'incendio. Nel Duecento essa proruppe in fiamme altissime e divoratrici. Il secolo XIII è uno dei più grandi secoli della storia umana, uno dei secoli più geniali e creatori. Allora il Cristianesimo non fu un abito da mettersi solo la domenica, fu consuetudine quotidiana di vita, e tutto penetrò di sé come l'aria. La speranza del Gran Giorno fece battere tutti i cuori. Si è cominciato a capire veramente la storia di quel tempo così lontano e così vicino, a comprendere la profonda unità che rilega in fascio movimenti in apparenza discordi e contrastanti, a discendere nelle profondità dell'anima del Duecento quando si è cominciato a capire che la gran fiamma che ardeva nel laboratorio centrale dove si elaborava la storia di quel tempo era la fiamma dell'attesa e della speranza del giorno prossimo in cui per divino soprannaturale intervento la carne il corpo la materia sarebbero stati trasfigurati e spiritualizzati, la natura e l'umanità avrebbero ricevuto un corpo nuovo e incorruttibile, una nuova èra della storia sarebbe cominciata e dolore e morte sarebbero fuggiti per sempre dalla terra. È l'età in cui Gioacchino da Fiore — il calabrese abate Gioacchino di spirito profetico dotato di cui parla Dante — predice prossimo l'avvento dello Spirito e sulla base di calcoli ne fissa la data al 1260: allora, quando lo Spirito fosse disceso, la società umana avrebbe cambiato aspetto, sarebbe

stata una società senza classi e senza gerarchie, o con gerarchie puramente spirituali, amministrata da un clero puro e senza vizi, da un Papato avulso dal groviglio della politica e dell'economia.

Sotto il soffio di quella speranza un'agitazione, una fermentazione inaudita scuote il corpo della vecchia società feudale europea. Nasce allora il nuovo concetto dell'amore tra uomo e donna: l'amore si dissessualizza, il fascino della donna si spiritualizza, la donna angelicata diventa strumento di elevazione e di redenzione spirituale. — Nasce la Cavalleria, prima ancora che come istituzione sociale, come abito e costume interiore: la forza guerriera si mette al servizio di un ideale di nobiltà di generosità di disinteresse, e nulla perdendo del suo vigore si penetra di pure e sante idealità. — Nasce il movimento poveristico delle mille sètte religiose che hanno per ideale di purificare la Chiesa dalle scorie della mondanità, di riportarla alla purezza, alla semplicità, alla povertà dei tempi evangelici e apostolici, di smaterializzarla e scorporificarla. — Nasce il nuovo senso della Natura, non più, come nell'alto Medio Evo, dominio del demonio e dei cattivi spiriti, ma essa stessa creatura divina, figlia di Dio, sorella dell'uomo, che con essa si sente avvinto dai più dolci legami di fraternità e di amore. — Nasce la nuova democrazia dei gloriosi Comuni italiani, avversi tanto alla teocrazia papale quanto all'aristocrazia feudale e imperiale: cristiani, ma di un Cristianesimo che non ha nulla di ascetico e di trascendente, in cui la vita di ogni giorno, con i suoi

affetti le sue occupazioni le sue speranze, è arrisa e benedetta dalla religione e illuminata dalla luce della Grande Speranza. — Nasce il Terzo Ordine, laico e religioso, che raccoglie tutti coloro che vivono nel mondo come se non fossero del mondo, nella carne come se non fossero della carne. E tutta la vita, tutta la società si protende nell'attesa fiduciosa e spasimosa della grande ora in cui la natura sarà spiritualizzata, la carne trasfigurata, la morte fugata, e una nuova società comincerà, senza padroni, senza tiranni, senza leggi, unicamente retta dalla Grazia, nella santa libertà dei Figli di Dio. È da questa temperie che nascono la predicazione di San Francesco, la *Divina Commedia* di Dante, la pittura di Giotto, la poesia del *Dolce Stil Nuovo*, l'architettura e scultura delle grandi cattedrali del Duecento: fiori magnifici di altissima civiltà.

Chi voglia maggiori particolari su questa nuova interpretazione della civiltà medioevale, a cui hanno lavorato parecchi studiosi italiani e forestieri, legga la prefazione che un nostro studioso di filosofia mediovale, Carmelo Ottaviano, ha premesso alla pubblicazione da lui curata di un inedito manoscritto della scuola di Gioacchino da Fiore (*Ioachini Abatis Liber contra Lombardum*, pubblicato dall'editore Giovanni Bardi, Roma, 1934).

Fu l'ultima grande fiammata della speranza cristiana: dopo di allora, questa si ricoprì di ceneri, e si conservò nell'ombra e nel segreto. Ma, snaturata, deformata, continuò a vivere e a operare. L'deologia del Progresso e del Lavoro, tutto il gran movivento

di giustizia sociale del secolo scorso e del presente, cosa sono se non forme laicali della speranza, tentativi di attuare il Regno della Giustizia in terra ma con le sole forze dell'uomo? L'energia spirituale, come quella fisica, non si perde, ma si trasforma.

E se oggi in tutta Europa un travaglio immenso di rinnovamento scuote la società, e dappertutto gli Stati si sforzano di attuare in terra quel tanto che è possibile di giustizia sociale, è solo perché venti secoli fa in un angolo sperduto di Galilea alcuni uomini ignoti — che i sapienti del tempo volentieri, se li avessero conosciuti, avrebbero qualificati come sognatori e utopisti — si accesero di una infinita speranza in un prossimo giorno in cui sulla terra redenta e trasfigurata la dominazione degli angioli ribelli artefici del dolore e del male avrebbe avuto fine, e sarebbe cominciata (anzi ricominciata) quella di Dio, suprema fonte di Giustizia e di Amore.

1934

Pascal e Leopardi.

Leopardi — lo dice egli stesso una volta — filosofava *per impeto*: le riflessioni gli sgorgavano di dentro come un fiotto incoercibile. Nulla di più erroneo perciò che immaginarlo in atto di compulsare, su ciascun argomento che gli venisse in mente di trattare, ciò che ne avevano detto i filosofi anteriori e solo dopo averne letto le teorie approdare a una soluzione. Il procedimento di Leopardi era, caso mai, proprio l'inverso: giunto, su questo o quel problema, a una soluzione, egli risaliva nei secoli a cercarsi tra i maestri del passato questo o quello le cui teorie potessero confermarlo nella soluzione trovata. Leopardi prima scopriva per conto proprio, poi cercava tra i filosofi quelli da cui potessero venirgli appoggio conferma e precisione. Perciò non aveva troppi scrupoli e prendeva il suo bene dove lo trovava. Uno studio accurato e profondo non già delle fonti del suo filosofare (queste fonti non sono che in lui, nel suo spirito) ma delle filosofie dove il suo spirito filosofante trovò sostanza da assimilare e ancora da fare: il tema è ben lungi dall'essere esaurito. A colui che vorrà trattarlo io raccomando d'indagare a fondo i rapporti di Leopardi con Pascal.

Leopardi conosceva Pascal e lo cita più volte nello *Zibaldone*. E che parecchio gli debba non è una novità, ed è stato detto più d'una volta. Ma, forse, il debito è più grande di quanto sia stato finora riconosciuto e di quanto lo stesso Leopardi fosse disposto a riconoscere. E per convincersene basta scorrere un'esposizione del pensiero di Pascal uscita in questi giorni col titolo *L'esprit humain selon Pascal* di Ed. Benzecri (Alcan).

Come per Leopardi, per Pascal il bisogno fondamentale ed essenziale dell'uomo, « il motivo di tutte le azioni di tutti gli uomini, perfino di quelli che vanno a impiccarsi » è il bisogno di felicità. Ma in nulla di ciò che possiede l'uomo trova la felicità cui aspira, e di qui la sua mobilità incessante, la sua impossibilità di starsene quieto e in riposo. « Condizione dell'uomo: incostanza, noia, inquietudine ». È obbligato all'inerzia? Subito dal più profondo del suo cuore sgorga a fiotti neri la noia ed egli rimpiange l'agitazione ed il tumulto. Un istinto sicuro lo porta a ricercare tutto ciò che allontanandolo da se stesso, rovesciandolo al di fuori gl'impedisce di percepire la sua irrimediabile infelicità: attraverso tutti i suoi scopi l'uomo in parola non persegue che uno scopo solo, il « *divertissement* », la *distrazione*, la fuga da se stesso. Quando non può distrarsi, nulla lo scampa dall'annoiarsi. Motivi che Leopardi riprenderà infinite volte nelle *Operette* e nello *Zibaldone*, dando loro una organizzazione sistematica e una ampiezza di sviluppi psicologici da cui Pascal fu molto lontano, traendo da essi tutta

una filosofia della storia e della civiltà di cui in Pascal non v'è quasi traccia. Ma la sostanza dei motivi è la stessa nei due moralisti.

La passione fondamentale dell'uomo per Leopardi è l'*amor proprio*: e di questa teoria è consuetudine assegnargli i maestri in La Rochefoucauld ed Helvetius. Esatto. Ma non bisogna dimenticare Pascal.

La natura dell'uomo secondo Pascal è di non amare che sé e di amarsi infinitamente, di costituirsi centro dell'universo e di tirar tutto a sé. Di qui l'importanza fondamentale che nell'orizzonte di Pascal ha la vanità, figlia primogenita dell'amor proprio: appunto perché ci amiamo infinitamente, vogliamo che tutti ci amino, che tutti ci preferiscano, che tutti ci lodino e conoscano il nostro nome. Anche questi, motivi leopardiani.

Secondo Leopardi la causa fondamentale dell'infelicità dell'uomo è nella sproporzione che c'è fra il suo desiderio del piacere — ch'è *infinito* — e i piaceri su cui può mettere di volta in volta la mano che sono tutti *finiti* e limitati e che perciò tutti lo lasciano insoddisfatto. È in chiave di *psicologia* la stessa teoria che Pascal enuncia in chiave di *teologia*; la causa dell'infelicità dell'uomo è per Pascal il peccato originale in forza del quale l'uomo si distolse dall'amare Dio e si diede ad amare le creature e fra tutte le creature in primo luogo se medesimo; allora il volere umano non trovò più un oggetto adeguato, e di qui la sua infelicità profonda. L'atto con cui l'uomo si è distolto da Dio, unico

oggetto capace di soddisfarlo perché infinito, e si è rivolto alle creature finite ha aperto in lui una ferita che lo condanna alla infelicità; perché tutto nell'essere dell'uomo reclama quell'oggetto infinito che un tempo possedeva e che non trova più nelle creature. Né la piaga che sanguina in lui si cicatrizzerà fino a che non ridia alla sua volontà l'unico oggetto adeguato: l'infinito, Dio. Il problema della felicità umana riceve così dal cristiano Pascal una soluzione positiva; per Leopardi l'uomo, essere essenzialmente terrestre, non può amare un essere interamente spirituale come Dio, perciò né in questa vita né in un'altra l'uomo troverà mai quell'infinito cui anela e la sua infelicità è del tutto immedicabile.

Come Pascal, anche Leopardi parla di una caduta, di un peccato originale dell'uomo. Ma per Pascal la caduta è nell'atto con cui l'uomo si staccò da Dio e si eresse a centro di tutte le sue preferenze — per Leopardi è l'atto con cui l'uomo si staccò dalla natura e permise alla ragione in lui di erigersi a fine autonomo. Ma per Leopardi anche quando la ragione non aveva prevaricato, anche nello stato di natura, l'uomo era infelice, meno di quanto lo fu dopo, certo, ma sempre infelice: per Pascal, invece, l'uomo fu felice nell'amore di Dio e può ritornare ad esserlo estirpato che abbia in lui la mala radice di quell'amor proprio che lo distolse da Dio e lo rivolse alle creature.

Sì che mentre nell'orizzonte spirituale di Pascal l'uomo fa figura di un angelo caduto, di un re sco-

ronato che può sempre, solo che lo voglia, e che Dio lo assista con la sua grazia, riprendere la corona, nell'orizzonte di Leopardi l'uomo appare un essere gettato nel mondo da un occulto e nemico potere che lo ha condannato a un'infelicità senza rimedio. All'enigma del suo destino l'uomo leopardiano non può mai sperare soluzione: la felicità cui agogna gli sfuggirà sempre irrimediabilmente. Togliete dal mondo di Pascal l'oggetto infinito adeguato al volere dell'uomo, che lo possedette un tempo e può tornare a possederlo, togliete Dio, avrete il mondo di Leopardi.

1940.

Il mito di Nietzsche.

Come tutti gli studiosi di Nietzsche sanno, il concetto — o, per dir meglio, il mito — dell'*Eterno Ritorno* domina il terzo periodo della sua attività che si estende dal *Così parlò Zaratustra* all'*Ecce homo*: periodo di perfetta maturazione del suo pensiero e della sua arte. Ma qual'è il significato dell'*Eterno Ritorno?* In che rapporto è con il concetto — o, per dir meglio, col mito — del *Superuomo?* Qui la cosa è meno chiara. Una diecina d'anni fa io trattai il problema nella seconda edizione (1926) de *La visione greca nella vita.* E la soluzione alla quale mi fermai è, su per giù, la stessa di quella che vedo proposta da un profondo conoscitore di Nietzsche, Karl Löwith, che in un recente libro (*Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen*, Berlin, Die Runde) ha ripreso la questione, sottoponendola a minutissima analisi.

Per comprendere ciò che l'*Eterno Ritorno* significa nel pensiero di Nietzsche, Löwith si rifà giustamente alla sua posizione verso il Cristianesimo. Per Nietzsche il Cristianesimo è finito o, com'egli suol dire, « Dio è morto ». Anche l'idealismo diceva lo stesso, ma dopo di aver sentenziato che Dio era morto, seguitava a vivere come se Dio fosse vivo, fuori metafora: seguitava a muoversi nell'orbita dell'etica cristiana, come se fosse possi-

bile continuare a vivere cristianamente dopo aver demolito le fondamenta stesse della visione cristiana della vita. In Hegel (la cui genialità speculativa è contaminata da una ricca vena di accomodamentismo pratico) l'equivoco tocca il culmine: da una parte, egli nega in pieno l'essenza stessa del Cristianesimo; dall'altra, pretende che la sua filosofia ha lo stesso contenuto del Cristianesimo e dice le stesse cose che questo, solo che le dice non nella forma del mito ma in quella del concetto. Ipocrisia di cui il suo pensiero e quello dei suoi antichi e recenti continuatori è indelebilmente segnato.

Pensatore di rara probità intellettuale, di spietato coraggio, di esemplare sincerità, Nietzsche si rifiuta ad ogni equivoco, si nega ad ogni compromesso. Per lui la morte del Cristianesimo non è una parola, è una terribile realtà interiore, poiché, se nessuno fu mai spietato avversario di Cristo, nessuno (come ho provato in *Cristo e Noi*) fu mai più di lui sensibile al pensiero della persona e dell'insegnamento di Gesù. Negando il Cristianesimo, Nietzsche si svelleva, e con quanto strazio!, una fibra del cuore. Se il Cristianesimo è morto — egli pensava — ciò vuol dire che il mondo, mero accozzo di forze in lotta fra loro, non è più retto da un Dio benevolo e provvidente, ma si regge da se stesso e per se stesso e va avanti per forza interna, senza scopo e senza mèta, componendosi di volta in volta in fuggevoli e provvisori equilibri; e che non c'è aldilà dal quale aspettarsi giustizia e riparazione ai torti e ai mali dell'aldiqua; e che non c'è un

mondo e una vita migliori di questi; e che questo mondo e questa vita sono il solo mondo e la sola vita pensabili; e che l'uomo non è più un essere medio tra il bruto e Dio, non è proteso sul vuoto e sul nulla, in un pericolo di tutti i momenti, e che il mondo e la vita non hanno più un senso conferito loro da Dio, ma bisogna darne loro uno nuovo, perché, di per sé, non ne hanno nessuno.

Se il Cristianesimo è morto — pensava Nietzsche — tutte le tavole di valori, di vizi e di virtù, tutti i criteri di giudizio morale da esso creati cadono con esso e bisogna crearne di nuovi, perché in un mondo da cui Dio è assente non si può — se non si vuol essere ipocriti — continuare a vivere come in un mondo in cui Dio c'è e governa. La morte del Cristianesimo — Nietzsche lo vedeva con implacabile chiarezza — importa inevitabilmente un nichilismo assoluto, uno scetticismo radicale, che impongono all'uomo la revisione di tutti i valori, la creazione di valori totalmente nuovi, a meno che non voglia acconciarsi a vivere da bruto. La coscienza acutissima che Nietzsche ebbe dell'immenso significato della caduta del Cristianesimo nella coscienza europea, la spietata chiarezza con cui egli impostò il problema che quella caduta poneva sono, probabilmente, il più grande avvenimento culturale della seconda metà del secolo scorso. Se Dio è morto, il mondo non ha senso e tutto è permesso: quasi nello stesso tempo Dostojevski poneva il problema nello stesso modo, se anche lo risolveva in modo radicalmente diverso.

Ad acuire la crisi, ad esasperarla fino al parossismo, balena in Nietzsche (senza dubbio, reminiscenza di letture di filosofi greci) il pensiero dell'*Eterno Ritorno*: il mondo, aggregato di un numero finito di elementi, esaurite tutte le combinazioni possibili, fa punto e da capo, e riprende a ripercorrere le fasi già percorse. Così non solo il mondo non ha senso, ma — per colmo d'orrore — la sua insensatezza è infinita, perché moltiplicata infinite volte per se stessa nell'infinito scorrere del tempo.

Ed è qui che avviene il capovolgimento. Poiché il Cristianesimo è finito, poiché « Dio è morto », ebbene — pensa Nietzsche — non c'è altra via di uscita dalla disperazione che dire di sì alla vita, volerla così com'è, nella totalità del suo essere, viverla in modo tale che si possa e si debba desiderare di riviverla infinite volte uguale a se stessa, con tutti i suoi dolori, con tutti i suoi strazi, con tutte le sue tragedie. Chi vive la vita così, colui vive nell'attimo fuggente del tempo l'eternità, colui annulla il divenire sull'essere, colui è aldilà del Bene e del Male, colui conferisce alla vita senza senso un nuovo senso, un senso infinito, colui è il *Superuomo.*

Il *Superuomo* vuole la vita, ma non per amore di qualche altra cosa (per esempio: amor di Dio) ma solo per amore della vita stessa. Egli ama il Fato, e appunto perché lo ama lo annulla nella sua passività e ostilità di Fato, ne fa un effetto del suo volere. Un nuovo imperativo tuona sul mondo: vivi in ogni momento in modo tale che tu possa

sempre desiderare — quel momento — di riviverlo infinite volte! La vita dell'uomo si ordina secondo nuove prospettive. Nuove tavole, nuove gerarchie di valori si generano. L'uomo ridiventa signore della terra, legislatore del futuro, in un nuovo mondo ordinato secondo rango e potenza, in cui la vita è giudicata secondo i suoi valori intrinseci, onde buono è tutto ciò che promuove la vita e cattivo tutto ciò che la deprime e abbassa.

Dicendo di sì alla vita come totalità, l'uomo si libera dal peso del passato. Il passato che fu e non è più, il passato che ci opprime col suo peso intollerabile, che non si può mutare, che ci è imposto dal difuori, anche il passato diventa cosa *nostra* se noi diciamo di sì alla vita come totalità, se la vogliamo così com'è, anche se dovesse ripetersi infinite volte tal quale. Come nel circolo non c'è né avanti né indietro, così nel circolo eternamente ripetentesi della vita non c'è né passato né futuro, tutto è futuro e tutto è passato insieme, e chi vuole il circolo come circolo, chi vuole la vita come totalità, nell'eterno suo ripetersi, colui è libero dal peso del passato tanto quanto lo è dal peso del futuro.

Questo, il senso dell'*Eterno Ritorno* per Nietzsche. Questo il suo riallaccio al mito del *Superuomo*. Certo, la dottrina è in fondo terribilmente equivoca. Da una parte, Nietzsche insegna che tutto nel mondo ritorna e si ripete infinite volte (come bruta necessità naturale); dall'altro, da questo che è un *fatto* vuol cavare un dovere, un'etica nuovi. L'*Eterno Ritorno* è una dottrina *fisica* e *nello stesso tempo*

un imperativo categorico *morale*. Di qui la sua ambiguità, la sua equivocità.

In realtà, esso è per Nietzsche un *mito*, un tentativo, un esperimento di vita nuova, un salto mortale per uscire dall'abisso di dubbio e di disperazione in cui egli vide l'anima moderna immersa dopo la caduta del Cristianesimo. Se non c'è altra vita che questa vita, se si vuol darle un senso, bisogna viverla in modo da desiderare di riviverla così com'è, con tutti i suoi dolori, infinite volte.

Ma allora *com'è che bisogna viverla?* A questa domanda, che è quella risolutiva, Nietzsche non seppe mai dare risposta precisa. Anche a lui il volto del *Superuomo* rimase sempre velato.

1936.

III.

MOTIVI ESISTENZIALI

STUPORE DI ESISTERE.

« Io sono in mezzo alle cose, le innominabili. Sole, senza parole, senza difese, esse mi circondano, sotto di me, dietro di me, al disopra di me. Esse non domandano niente, esse non s'impongono: sono là. Le cose si sono liberate dei loro nomi. Esse sono là, grottesche, testarde, giganti, e sembra idiota di chiamarle delle banchette o di dire una qualunque cosa su di esse ». « Noi eravamo un mucchio di esistenti a disagio, imbarazzati di noi stessi, noi non avevamo la menoma ragione di essere là, né gli uni né gli altri, ogni esistente confuso, vagamente inquieto, sentendosi di troppo in rapporto agli altri. Di troppo. Di troppo il castagno là, in faccia a me. Di troppo, la Velleda (di bronzo). E anche io, inerte, illanguidito, osceno, digerente, agitante cupi pensieri, anch'io era di troppo ». « Io sognavo vagamente di sopprimermi per annientare almeno una di queste esistenze superflue. Ma la mia morte stessa sarebbe stata di troppo. Di troppo, il mio cadavere, il mio sangue su questi ciottoli... E la carne rosicchiata sarebbe stata di troppo nella terra... Io ero di troppo per l'eternità ». « Ciò mi ha mozzato il fiato. Mai, prima di questi ultimi giorni, avevo presentito ciò che voleva dire esistere *». « Tutto ciò che io ho potuto afferrare in seguito si riconduce a que-*

sta assurdità fondamentale... Poco fa, io ho fatto la esperienza dell'assoluto: l'assoluto o l'assurdo». *«Che porcheria! che porcheria! — Io mi scotevo per sbarazzarmi di questa porcheria vischiosa, ma essa teneva forte, e ce ne erano tante, tonnellate e tonnellate d'esistenza, indefinitamente: io soffocavo in fondo a quest'immensa noia».*

Sono frasi di un romanzo di J. P. Sartre, *La Nausea*: nausea non di questa o quella cosa, di questa o quella forma dell'esistenza, ma nausea del fatto stesso, meraviglioso inconcepibile stranissimo, di esistere, di esserci, di *essere-là* (*da-sein*, esser là, così chiamano i Tedeschi l'esistenza). L'autore *romanza* con forza singolare di espressione la filosofia di Martin Heidegger, la quale attualmente furoreggia in Germania e ora di là comincia a penetrare nei Paesi latini, e che è tutta una variazione in tono di astrazione sul bizzarro stravagante stupefacente fatto di esistere. Solo che questo fatto che a Heidegger dà *angoscia* e che, anzi, secondo lui, si rivela all'uomo nell'angoscia (teoria di cui si può leggere una critica nel mio libro *Moralità*) a Sartre dà *nausea*, disgusto. A Pirandello, il fatto di esistere, di esserci, di esser là, con quel naso, quella bocca, quei baffi, con quel nome, con quella professione sociale, situato in quell'incrocio del tempo e dello spazio, dà un'impressione *grottesca*, come di una farsa lugubre sì ma anche divertente, giocata non si sa perché da non si sa chi a non si sa quale vittima; ad Andreieff, ch'è stato il primo a far risuonare quei motivi nell'anima contemporanea, con in-

sistenza ossessionante e allucinante, l'esistere fa *paura*. Varrebbe la pena, se avessi lo spazio, di risalire il corso dei secoli per ricercare le espressioni letterarie e filosofiche di questi o di stati di animo affini. Poiché essi non sono del tutto inediti, benché, forse, mai siano stati sentiti con tanta drammaticità e violenza come al nostro tempo. Ma preferisco indagare brevemente l'origine interiore di queste esperienze spirituali.

* * *

Quell'origine è nello *scollamento del pensiero dalla vita*. Il pensiero nasce a servizio della vita: esso fu dato all'uomo per aiutarlo a vivere, a difendersi, conservarsi e prosperare in un mondo indifferente o nemico. Esso serve all'uomo per orientarsi nel caos delle sensazioni diverse e contrastanti che da ogni parte lo assalgono. In questo caos il pensiero si sforza di mettere un po' d'ordine. Sotto la molteplicità delle apparenze esso pone ordine costanza permanenza; scopre regole uniformi dell'accadere e le chiama *leggi della natura*, sostanze che permangono identiche nel variare dei fenomeni e le chiama *cose*, antecedenti invariabili degli eventi e li chiama *cause*. Dappertutto al posto delle varietà il pensiero pone l'*uniformità*; al posto della molteplicità, l'*unità*; al posto del caso, l'*ordine*; al posto della differenza, l'*identità*. Il pensiero è il grande ordinatore del caos del mondo e della vita, il grande livellatore delle differenze. Questo fa il pensiero, e

se l'uomo non l'avesse, non potrebbe né vivere né agire.

Ma, nato a servizio della vita, accade che, col tempo, rafforzatosi e irrobustitosi, il pensiero pretende staccarsi dalla vita e funzionare per sé solo. Il pensiero *si scolla* dalla vita. Salto nel buio e nel vuoto d'incalcolabile gravità. Il pensiero si ripiega sull'interno del pensante, si affissa sull'individuo che ne è, per dir così, il portatore, e se lo pone come problema. Ma appunto perché pensare è nient'altro che vedere un'identità dove è l'apparenza di una varietà, il pensiero non può afferrare che l'universale, il generale, il generico, l'astratto. L'individualità pura gli sfugge. Quando il pensiero si ripiega sull'io, questo gli appare un insondabile mistero. *Io*: cosa vuol dire questa parola? *Io* sono un essere unico, indivisibile, irripetibile, un genere di cui c'è un esemplare solo, col quale quel genere è nato e col quale morrà, un qualcosa che non si può definire (perché non si può ricondurlo ad altro in cui sia compreso come un caso particolare), che non si può nemmeno nominare (perché ogni nome è di un astratto, cioè di generale). Volete avere un'idea tangibile del mistero che è l'io? Voi picchiate a una porta. Di dentro una voce domanda: — Chi è? — Voi rispondete: — Io. — Di dentro la voce ancora domanda: — Chi io? — E se voi non vi nominate col nome e cognome col quale convenzionalmente vi si conosce o con un qualunque nome comune (*amici*, per esempio) avrete un bel rispondere: — Io. — La voce continuerà a domandare: — Chi io?

— Io si vive e non si pensa. Io si è e non si sa, perché il sapere è sempre del generale e non mai del particolare.

— Perché io ci sono? Perché ci sono proprio in questo punto del tempo e dello spazio? Perché sono proprio ora e non fra un secolo o un secolo fa? Perché io sono *io* e non un altro, quell'uomo che passa, quella donna che si guarda allo specchio? — A queste domande il pensiero non può risponder mai, eternamente, perché per rispondervi bisognerebbe scoprisse il punto in cui *io* sono identico a qualche altra cosa, ma ciò equivale a negarmi nella mia essenza di io.

E dall'io passando al mondo il pensiero scollatosi dalla vita e abbandonato a se stesso si domanda: — perché c'è il mondo? perché ci sono le cose? perché qualcosa esiste? perché l'essere c'è? non potrebbe *tutto* esser *nulla*? perché c'è il cambiamento invece dell'immobilità? perché c'è il tempo invece dell'eternità? — Domande anche queste che non avranno mai risposta. Perché col porsele il pensiero supera il dominio in cui la sua attività può utilmente esplicarsi. Di fronte a un fenomeno *a* il pensiero può legittimamente domandarne la causa o le cause, cioè, sforzarsi di trovare sotto l'apparente novità del fenomeno *a* il lato per cui esso si riallaccia ad un altro fenomeno *b* o ad altri fenomeni *c*, *d*, *e*, ecc., ciò per cui esso è identico ad essi. Ma porsi di fronte alla totalità dei fenomeni, detta *mondo*, *esistente*, *essere* e simili, domandarsi perché c'è, questo il pensiero non può farlo, e se lo

fa, si condanna a consumarsi in vani e insolubili problemi. Poiché per rispondervi dovrebbe scoprire l'identità tra l'essere in generale e qualcos'altro, ma che altro v'è fuori dell'essere in generale? La domanda del *perché* serve a creare tra fenomeno e fenomeno una catena, ma se il pensiero vuole appendere *tutta la catena* a un chiodo unico, non vi riesce. Pure abbandonato a se stesso il pensiero si pone quelle domande vane e non può non porsele. È obbligato nello stesso tempo a porsele e a non potervi rispondere.

Allora il mondo, l'esistente, il fatto che qualcosa ci sia anziché il nulla, il fatto che ci sia il cambiamento, il tempo, lo spazio, gli appare qualcosa di cui non può dare in nessun modo ragione: un *assoluto* o un *assurdo*, l'uno e l'altro insieme. L'inesplicabile puro, emerso dal nulla, misteriosamente. E di fronte a quell'inesplicabile la nausea o l'angoscia o la paura o una funebre e grottesca ilarità lo prende. Unica via di uscita è riasservire il pensiero alla vita, obbligarlo a risolvere problemi singoli, concreti, particolari, o, meglio ancora, pratici.

Meglio oprando obliar senza indagarlo
questo enorme mister dell'Universo.

1938.

La noia.

Fra le teorie sulla natura e la genesi della noia la più famosa, almeno in Italia, è quella di Leopardi. Secondo Leopardi il sentimento della noia si produce quando la tendenza al piacere infinito e, perché infinito, impossibile a conseguire (tendenza che costituisce la stoffa stessa dell'animo umano), non offesa dal dolore, non soddisfatta dal piacere, non frastornata da distrazioni, rimane faccia a faccia con se stessa e avverte se medesima in tutta l'infinità sua: allora, come da acqua stagnante un vapore malefico, si leva dall'animo la nebbia della noia.

Questa teoria, a parer mio, è nettamente insufficiente a definire e a spiegare la noia. Come? Io avverto in tutta la sua infinità la tendenza al piacere ch'è al fondo dell'animo mio, e ne percepisco l'impossibilità in cui essa è di soddisfarsi, e sbadiglio? Si spiegherebbe che mi disperassi, che ruggissi di furore, che languissi di malinconia, che mi struggessi di rimpianti impotenti e vani, non si spiega che mi annoi. La genesi della noia è più complessa di quanto Leopardi crede. Il vizio della teoria leopardiana è sopratutto, a parer mio, in questo: che essa trascura interamente un elemento essenziale alla genesi della noia, la *coscienza*. La

coscienza che ricorda e prevede. Senza coscienza, niente noia.

L'uomo annoiato — qui ha ragione Leopardi — desidera ancora. Nell'animo ove ogni desiderio è morto, in un asceta perfetto e compiuto (dato e non concesso che sia possibile), noia non nasce. Nell'uomo annoiato il desiderio vive ancora, solo che ha perso ogni impeto verso la realizzazione e ogni speranza di realizzarsi, perché glieli ha tolti la coscienza della sua impossibilità di realizzarsi. Questa coscienza d'impossibilità può essere dovuta a ragioni fisiche che annullino ogni possibilità di agire nel presente e nel futuro: nel prigioniero che si annoia il desiderio di agire (senza essere ucciso) è fiaccato dalla coscienza dell'impossibilità di farlo e dalla vanità di tentarlo. Ma questo senso d'impossibilità può essere dovuto anche al fatto che la coscienza si lancia in immaginazione nel tempo futuro che seguirà al desiderio realizzato e ne pregusta in anticipo il vuoto: l'uomo troppo ricco e potente si annoia appunto perché la coscienza di poter realizzare senza ostacoli i suoi desideri gli fa valicare d'un tratto l'intervallo tra il desiderio e la sua soddisfazione e lo porta nel tempo vuoto che seguirà al desiderio realizzato.

L'eccesso dei godimenti e la troppa varietà delle sensazioni annoiano perché tra un godimento e l'altro, tra una sensazione e l'altra, seguentisi con troppa rapidità, il desiderio appena germina subito è realizzato sì che la coscienza prevede e prova in anticipo il vuoto che segue alla realizzazione, il

che smussa la forza d'impulso del desiderio. In fondo, è questo che voleva dire Foscolo quando faceva nascere la noia dalla « *coscienza eccessiva, per cui vediamo di non potere agire quanto vorremmo* » (*Epistolario* ed. Le Monnier, I, p. 144) ma bisogna aggiungere che la previsione dell'impossibilità di agire può essere provocata dal vivere con troppa intensità il tempo vuoto che seguirebbe all'azione compiuta.

Un vivente la cui vita coincidesse *interamente* con l'attimo che passa non si annoierebbe mai. Né la privazione dei piaceri, né la continuità dei dolori, né l'uniformità, né l'ozio in quanto tali generano necessariamente noia. Un essere la cui vita sia uniforme, ma nel quale la coscienza non vada al di là dell'operazione vitale singola in cui volta per volta esso è assorbito, non si annoia. Si annoia l'essere che non cessa di desiderare ma nel quale è fiaccato l'impulso del desiderio a soddisfarsi (e non solo del desiderio dell'istante, ma di ogni desiderio del futuro).

La noia è il desiderio di felicità che si putrefà per la coscienza dell'impossibilità di soddisfarsi non solo nel presente, ma nell'avvenire; è il desiderio che non avendo più la forza di lanciarsi sugli oggetti capaci di soddisfarlo (o perché non ha speranza alcuna di raggiungerli o perché ha in anticipo digerito la felicità che da essi potrebbe venirgli) consuma se stesso, come uno stomaco che non avendo più cibi da triturare rivolge contro se stesso i suoi acidi.

Perciò la noia è male di natura filosofica, metafisica. Potersi annoiare è segno di finezza spirituale. *A questo scoglio — rompon l'alme ben nate,* diceva Leopardi (*I nuovi credenti*). Non ne è capace chi non è capace di fantasia anticipatrice. In chi per sua disgrazia ne è capace, la coscienza può agire come un veleno che, senza ucciderlo del tutto, paralizza e fa cadere in putrefazione il desiderio.

La noia nasce dunque da un sovrappiù di coscienza che si lancia nell'avvenire, ne pregusta il vuoto (o del tempo in cui il desiderio insoddisfatto ricade su se stesso o del tempo che segue al desiderio soddisfatto) e trasporta nel presente questa degustazione anticipata del vuoto futuro. Perciò nasce in animi ricchi d'immaginazione, in cui la vita pratica non ha tanto peso da tenere incatenata l'immaginazione nel presente e da assorbirla tutta nell'attimo che passa e nell'azione che impegna. Perciò ancora la noia non è necessariamente figlia dell'esperienza: si può benissimo nascere così ricchi di fantasia anticipatrice da sentirsi annoiati di tutto prima ancora, si può dire, di cominciare a vivere.

La noia non è affatto un sentimento languido e stanco, come si crede comunemente. Essa può spingersi fino a un acme di disperazione che la rende insopportabile all'anima. Scriveva nel 1884 Guy de Maupassant a Maria Bashkirtseff (*Revue des Revues*, 1° aprile 1896): « *Vi scrivo perché mi annoio abbominevolmente . . . passo i due terzi del mio tempo ad annoiarmi profondamente . . . Non c'è*

uomo sotto il sole che si scocci (s'embête) *più di me. Nulla pare valga la pena di uno sforzo o la fatica di un movimento. Io mi scoccio senza tregua, senza riposo e senza speranza, perché non desidero niente* (ma se davvero non avesse desiderato niente, non si sarebbe annoiato), *non attendo niente... tutto mi è presso a poco indifferente nella vita, uomini, donne ed avvenimenti. Ecco la mia vera professione di fede; e aggiungo, voi non ci crederete, che non tengo più a me che agli altri. Tutto si divide in buffonata, noia, dolore* » (è, con la buffonata in più, l'*amaro e noia la vita — altro mai nulla* di Leopardi in *A se stesso*). Stato d'animo di cui il suo amico Céard ci fa comprendere la genesi quando ci descrive Maupassant come l'uomo che « *nel momento in cui pareva più appassionato per una cosa, ne era già staccato* » (*Journal des Goncourts*, 20 luglio 1893): la sua fantasia gli rendeva presente il tempo vuoto che sarebbe seguìto alla passione soddisfatta e così gli stroncava senza ucciderlo l'impulso a soddisfarla. È la « *noia da urlare* » di cui parla Flaubert e che strappa a Leopardi ruggiti di disperazione.

E c'è del vero nell'affermazione di Helvétius (*De l'Esprit, discours I*) che se le scimmie pur avendo mani abili come quelle dell'uomo non hanno creato civiltà, la causa ne è che la disposizione organica del loro corpo le mantiene in un moto perpetuo, anche dopo che i loro bisogni son soddisfatti sì che non si annoiano mai. Se è il bisogno che la crea, è l'orrore della noia che raffina la civiltà. È

infatti la fuga dinanzi alla noia che spesso getta l'uomo nell'attività pur senza stretto bisogno; è essa che per ridare la punta a impressioni che l'abitudine ha smussate induce a raffinare sempre più divertimenti ed arti di cui è perciò il principio della decadenza.

« *È sopratutto nei secoli in cui le grandi passioni sono incatenate sia dai costumi sia dalla forma di governo che la noia ha la più gran parte; essa diviene allora il movente universale* » (Helvétius, in *De l'Esprit, discours III*). Ed è sentimento così penoso che per sfuggirgli l'uomo invoca i disastri liberatori che, occupandolo e preoccupandolo, incatenino l'immaginazione al reale e le vietino di superare l'orizzonte del presente.

1939.

Il solo mezzo per non annoiarsi nella vita.

Chi ha seguito la cronaca di queste ultime settimane avrà notato con quanta frequenza i giornali hanno riferito di processi svoltisi negli Stati Uniti, i protagonisti dei quali erano giovani di meno di vent'anni, colpevoli di atroci delitti e condannati perciò a gravissime pene. Quei giovani appartenevano tutti alle classi cosiddette alte della società, avevano ricevuto tutti un'accurata educazione, alla lotteria della vita avevano tutti estratto il buon biglietto. Interrogati sulle cause che li avevano spinti a commettere i delitti più efferati, tutti avevano risposto: la noia della vita quotidiana, il bisogno di pungenti ed acri emozioni, il desiderio dell'avventura e del rischio, e simili. Quei giovani soffrivano tutti d'un medesimo male: erano privi di un ideale nella vita.

Ideale! La parola sembra screditata e vecchiotta e farà venire un risolino alle labbra di coloro che per darsi l'aria di attualisti e modernisti affettano di essere cinici, indifferenti, freddamente realisti. Pure, dopo millenni di esistenza, l'umanità non ha ancora trovato mezzo migliore per non annoiarsi su questa terra che credere fortemente in un ideale. Avere un ideale nella vita è ancora oggi, dopo tante esperienze, l'unico mezzo per trarre dalla vita il

massimo possibile di gioia, di contentezza, di soddisfazione interiore.

Nulla vieta all'uomo di rimanere sul piano del puro desiderio, di assegnare come scopo alla sua vita la massima soddisfazione possibile del maggior numero possibile di desideri. Ma chi si pone di fronte alla vita in siffatto atteggiamento non può sfuggire alle conseguenze a cui esso inevitabilmente conduce. I desideri pongono l'uomo nella dipendenza dal mondo dove sono le cose verso le quali il desiderio si appunta, le cose che il desiderio costituisce oggetti della sua tensione. Desiderare è perciò stesso abdicare alla propria indipendenza e libertà e asservirsi a ciò che non dipende da noi, alle cose e agli uomini, al mondo esterno. Ora è ben raro che il mondo risponda affermativamente ai nostri desideri. È ancora più raro che, quando vi risponde affermativamente, lo faccia nell'ordine preciso in cui i desideri si accendono in noi. È raro che per soddisfare un desiderio non si debba più o meno sacrificarne un altro o molti altri. È raro che la soddisfazione del desiderio abbia proprio la qualità e l'intensità desiderate, e non costituisca invece più o meno una delusione. Né di solito, soddisfatto un desiderio, se ne accende subito un altro a mettere in movimento la ruota dell'anima. Di solito, tra il desiderio soddisfatto e il nuovo desiderio da soddisfare, corre un tempo in cui l'animo, vuoto di desideri, imputridisce nella noia di vivere. Più di tutti da compiangere sono coloro a cui circostanze di nascita o di fortuna permettono di soddi-

sfare il desiderio appena esso nasce nell'anima. Costoro non hanno nemmeno la passeggera distrazione della conquista dell'oggetto capace di soddisfare il loro desiderio: nulla e nessuno può salvarli dalla noia e dalla disperazione. Invano essi cercano di sferzare in sé il desiderio morente o languente, invano cercano di complicarlo e raffinarlo: la coppa del piacere non è tanto profonda che non si esaurisca in pochi sorsi. E la giornata è così lunga! Nessun uomo raccoglie dalla vita così poco piacere quanto gli uomini del piacere: gli è che il problema della vita, nel modo in cui essi lo hanno impostato, non comporta soluzione positiva.. Ed è perciò che essi portano nella vita un viso disfatto e stanco, un'anima tutta cenere e rovina.

Si leggano invece le vite degli uomini i quali hanno speso l'esistenza nel perseguire la realizzazione di un ideale superiore alle loro empiriche persone: Budda o Gesù, Lutero o sant'Ignazio, san Francesco o Pisacane, Maometto o Mazzini, quale che sia l'ideale a cui hanno consacrato la vita, quali che siano i dolori che hanno sofferto per la realizzazione del loro ideale, nessuno di essi si è mai annoiato nella vita. Ci sono eroi dello spirito a cui nessun dolore fu risparmiato. Ma non ce n'è nessuno che abbia avuto a soffrire nella noia della vita.

Gli è che la noia della vita è un triste fiore che non alligna dove l'animo è tutto preso da un ideale a cui si è dato interamente. Ideale non è ciò che si confessa a fior di labbra e si smentisce poi di fatto, vivendo come se non ci si credesse. Ideale nel vero

senso della parola è quello a cui si aderisce con tutta l'anima, che imbeve e colora e profuma di sé tutta la vita. Ora l'ideale così inteso affranca l'animo dalla servitù dei desideri e perciò spesso dalla servitù verso il mondo esteriore, da cui la soddisfazione dei desideri dipende. Ai desideri si sostituisce una nobile passione, la passione per l'ideale, dinanzi alla quale i desideri comuni impallidiscono come le stelle allo spuntar del sole. Chi è tutto preso da un alto e nobile ideale, su cui i desideri comuni non hanno presa, egli è sordo alla loro voce. La rinuncia al desiderio non è per lui rinuncia, perché all'accendersi della nuova e superiore passione il desiderio è sbiadito nel suo animo. L'uomo allora si pone di fronte alla vita non più in atteggiamento di passività (come quando dalla vita chiede il soddisfacimento dei desideri), ma in posizione di attività perché egli vuole realizzare nella fluida materia della vita il suo ideale. Ora dall'attività fluisce sempre gioia. La gioia è un fiore che sempre fiorisce sul terreno dell'attività.

Chi crede fermamente e intensamente in un ideale al quale interamente si consacra, sente in sé operarsi un miracolo: tutte le sue energie si condensano, si unificano, si polarizzano, si calamitano e convergono in una sola direzione. La dispersione e la molteplicità dei desideri fa luogo a una potente unità interiore. I mille ruscelli del desiderio confluiscono in un gran fiume, che il sole della noia non è più capace di prosciugare e di lasciare a secco. L'animo acquista una potente unità interiore, senza

interstizi di vuoto nei quali la noia della vita si può insinuare. L'attività si spiega continua potente coerente, e su di essa fiorisce gioia tranquilla e sicura. Nella lotta per la realizzazione del suo ideale l'uomo può soffrire terribilmente e perire: gli saranno però sempre risparmiati i dolori del sentirsi passivo e vuoto, dipendente deficiente insufficiente.

È per questo che la vita dell'ideale è superiore alla vita dell'interesse e del desiderio: perché da essa, tutto sommato, si raccoglie una messe più copiosa di gioia interiore, di contentezza, di soddisfazione. I furbi nella vita, coloro che non credono a nulla, alla resa dei conti si rivelano i più sciocchi, quello che han fatto l'affare meno buono. I dottori dell'idealismo ufficiale — del tutto privi di senso psicologico — hanno contribuito a screditare l'ideale dipingendo la vita secondo l'ideale come una vita di rinuncia, di abnegazione, di sacrificio (prova che lo sentivano interiormente così). E invece essa è essenzialmente vita di pienezza, di forza, di fuoco e di gioia interiore. Siamo pur sicuri che nei momenti del maggior insuccesso e delle più amare delusioni la vita che Mazzini conduceva e che a noi sembra un seguito ininterrotto di rinunce sacrifici abnegazioni, era quella che gli dava la maggior gioia interna, e che il vero e solo sacrificio sarebbe stato per lui di tornarsene a badare esclusivamente ai suoi privati interessi, a perseguire esclusivamente i suoi piccoli fini di uomo attento al suo *particulare!*

1935.

La filosofia dell'esistenza di Martin Heidegger.

Il filosofo alla moda in Germania è Martino Heidegger: sono sue le formule che ripetono quanti vogliono darsi l'aria di essere al corrente della filosofia modernissima. Popolarità che, a dir vero, nulla Heidegger ha fatto per conquistarsi. I suoi libri non hanno nulla che alletti i lettori e le lettrici di salotto, scritti come sono in uno stile e in una lingua che paiono fatti apposta per scoraggiare il più paziente e allenato lettore di libri filosofici. Irti di vocaboli di nuova creazione, lenti sinuosi laboriosi nello sviluppo, al loro confronto nonché Hegel, perfino Fichte — il terribile Fichte delle tre *Dottrine della scienza* — diventa di chiara e facile lettura. Si aggiunga che la dottrina è ben lungi dall'essere compiuta, e riassumerla in una formula facile a ritenersi a memoria è, per ora almeno, assolutamente impossibile. Tutto sembrava allontanare per sempre la popolarità da questo pensatore volutamente (e, a parer mio, spesso inutilmente) oscuro. Ma la fama ch'è donna corre dietro ai suoi passi.

* * *

Al centro della filosofia di Heidegger è l'io. Ma non l'io assoluto, il Pensiero impersonale dell'Idealismo tradizionale, bensì l'io concreto, individuale,

finito, storicamente così e così determinato: ciò che Heidegger chiama *esistenza* (*Dasein*, *Existenz*).

Di questo io così inteso è caratteristica essenziale la consapevolezza: consapevolezza di sé e, insieme, consapevolezza del mondo nel quale si trova gettato. Le cose né sono pure proiezioni dell'io, né esistono in se stesse indipendentemente dall'io: esse sono ciò che appaiono; il loro essere fa tutt'uno col loro apparire; ma perché esse appaiano, si manifestino, si rivelino, occorre che ci sia la coscienza, l'io. L'io non ci mette nulla di suo in ciò che gli appare; ma perché le cose gli appaiano, di quell'apparire in cui si esaurisce tutto il loro essere, l'io è necessario: esso è l'orizzonte in cui soltanto ha luogo quell'apparire in cui si esaurisce tutta la sostanza delle cose. Così Heidegger pensa di aver superato il vecchio contrasto d'idealismo e realismo, soggettivismo e oggettivismo: se questa sua pretesa abbia o no fondamento, non è qui il luogo d'indagare.

L'esistente, l'io, non è, dunque, creatore del mondo, ma è apertura sul mondo, nel quale, finito e limitato com'è, si trova gettato. Il mondo non è il risultato dell'addizione dei singoli oggetti: è un orizzonte al quale l'io si apre e dal quale emergono e nel quale si rivelano i singoli enti ed oggetti. L'io non va dagli enti singoli al mondo concepito come risultato della loro addizione: al contrario, dal mondo — come possibilità dell'apparizione di qualsiasi oggetto — esso retrocede ai singoli enti mondani. Insomma, ciò che Heidegger vuol dire è che

l'esistente, l'io è soggetto, ma non di un singolo irrelativo oggetto, ma sempre di una pluralità di oggetti, dei quali egli è il centro di unità-distinzione. *Esistere* è dunque lo stesso che essere centro di un mondo di oggetti; è lo stesso che essere *in* un mondo. A sua volta, il mondo è sempre correlativo a un soggetto, a un io individuale che ne è il centro. Senza mondo non v'è coscienza — senza coscienza non v'è mondo.

Poiché i singoli oggetti non appaiono che sullo sfondo, sull'orizzonte di un mondo, il quale non è senza l'io a cui esso appare, perciò all'io è essenziale trascendere gli oggetti singoli di cui è soggetto, e solo in questo atto di trascendere gli oggetti si attua come io, come esistente. Perciò l'io è sé in quanto tende sempre ad andare oltre di sé. Il suo essere è identico a questa sua *ulteriorità*. Il suo essere è sempre un andar oltre. Il suo essere è la sua virtualità. Ma una virtualità limitata, e appunto perciò in parte già attuata. Esistere, aver consapevolezza non è inerzia, è atto, ma atto che non si attua se non entro dati limiti. Entro questi limiti gli si aprono possibilità: ma queste possibilità sono circoscritte: l'io può essere, *è* (non *ha*) x possibilità, ma non *infinite* possibilità. Perciò il futuro è in parte già dato nel passato dell'essere, è un futuro determinato, un *futuro passato*, che in certo senso è prima ancora di essere.

Ma l'esistente, l'io, non è un semplice trovarsi come quello che è. Esso si trova, ma anche si attua, nel senso che si prende cura di sé, prende sé sopra

se stesso. Perciò il suo esistere è attività, non solo teoretica ma pratica. Perciò ancora esistere è, in certo modo, esser ragione e fondamento di se stesso come un continuo prendersi sopra di sé. Esistere è sentirsi buttati in un universo minaccioso e ostile, è preoccuparsi di sé. Nella *preoccupazione* (*Sorge*) l'essere si rivela a se stesso. Ma l'io non si è svelato a se stesso nella preoccupazione che subito tende a perdersi: si preoccupa di questo o quell'oggetto singolo e particolare, e in esso perde il senso di sé, perde se stesso. È la caduta nel regno del banale e del quotidiano, è l'adeguarsi al livello di tutti, è il confondersi con ciò che si fa, è il trionfo dell'impersonalità e dell'anonimato.

Ci si può liberare dalla preoccupazione assumendo un atteggiamento di indifferenza verso tutti gli oggetti, sì che nessuno abbia una posizione di privilegio: allora sorge la *Noia*. Nella noia l'io ha la rivelazione dell'essere come totalità, ma come totalità indifferenziata e indifferente, ove tutte le cose sono uguali, ove nessuna spicca con particolare rilievo.

Ma è nella Preoccupazione portata al più alto, nell'*Angoscia* (*Angst*) che si rivela all'esistente il fondo dell'esistere. È nell'angoscia che l'esistente si stacca da tutte le forme particolari del mondo ed è respinto in se stesso, ove si ritrova come senso di abbandono indicibile, di solitudine tremenda. Nell'angoscia, non di questa o quella cosa ma di *tutto*, di un tutto che non è *nulla* di particolare, di un tutto che è *niente*, l'io ha la rivelazione del nulla,

non come di un astratto concetto della mente, ma come di una tremenda realtà psicologica, di una esperienza viva, di un cupo abisso dal quale nuda, tremante, emerge l'esistenza, stupita e insieme terrificata di esistere. È nell'angoscia che l'esistente si afferra come esistente, è posto a faccia a faccia con se stesso, in tutta la nudità spaventosa e incomprensibile del fatto di esistere, di essere là (*da-Sein*). Esistere è sentirsi esistere, e sentirsi esistere è avere meraviglia e angoscia di esistere, sentirsi buttato nel mondo, in mezzo alle proprie possibilità, responsabile del proprio destino e del destino del mondo, avviato inesorabilmente verso la morte. E mentre all'uomo si rivela la nullità del suo destino, non gli rimane altra via che assumerlo sopra di sé, questo destino, accettarlo, dirgli di sì, stoicamente.

* * *

Siamo ben lontani — come si vede — dall'idealismo storicistico di casa nostra, così privo di ogni viva esperienza psicologica, così soddisfatto del corso delle cose, che esso chiama Storia e identifica con Dio, così ben pasciuto e contento di essere, di vivere e di digerire, e che non si annoia mai, nemmeno di se stesso, che è quanto dire.

Qui l'io è l'io concreto, individuale, storico, esistente *qui* ed *ora*. Qui l'uomo è sollecitato di sentirsi come quel prodigio e quel mostro che è. Qui l'uomo sente la meraviglia di esistere, di emergere dal nulla, caldo brivido di luce che si apre su (a

cui si apre un) mare sconfinato di tenebre ghiacce. È nell'aver dato all'uomo del nostro tempo la consapevolezza elementare (ma tanto difficile a raggiungere attraverso il cumulo delle astrazioni che gli si erano ammassate sopra) del *fatto dell'esistere*, del miracolo inconcepibile e spaventoso che è l'esistere, che è per me — riserve critiche a parte — il pregio grande e l'originalità vera di Heidegger — e del suo maestro Kierkegaard — e la ragione del suo successo.

Nella speculazione di Heidegger risuonano su un piano di pensiero quegli stessi motivi della solitudine e dell'abbandono dell'uomo nel mondo, che risuonano nella poesia, nel romanzo e nel teatro contemporaneo, soprattutto, ma non solo, germanico. Nelle metropoli immense create dall'industria moderna, nel turbine delle folle mostruose, nel disumanarsi di tutti i rapporti fra gli uomini, l'uomo ha sentito come non mai prima nella storia la sua solitudine: si è acuita in lui in modo patologico la coscienza di essere un atomo sperduto in un mondo nemico. Ed ha scoperto — o riscoperto — l'inaudita meraviglia, il lancinante stupore di esserci, di emergere (*ex-sistere*), di *essere-là.*

1938.

Kierkegaard « il singolo ».

Edizioni, traduzioni, antologie, libri, saggi, articoli: la bibliografia di e su Kierkegaard cresce ogni anno di un numero non indifferente di voci. Non vi è filosofo (chiamiamolo pure così, benché filosofo, nel senso stretto della parola, Kierkegaard non sia stato) oggi più alla moda di lui. Sono recenti due enormi monografie dedicategli l'una dal francese Jean Wahl, l'altra dall'americano Walter Lawrie. A questo diffuso e crescente interesse ci dev'essere una ragione, e c'è. Gli è che nell'Europa del primo dopoguerra il pensiero si trova in una situazione che non è senza analogia con quella in cui si trovava in Germania giusto un secolo fa.

Per ben comprendere il significato di Kierkegaard bisogna aver chiaro alla mente il significato profondo della filosofia contro cui Kierkegaard insorgeva, e che era quella di Hegel. Nel mondo e nella storia Hegel vedeva il processo di esplicazione, la marcia verso la presa di coscienza di se stessa di una Ragione immanente universale. Nello sviluppo di questa Ragione l'individuo non è che un momento effimero e fugace, non sì tosto posto che annullato, divorato dal processo implacabile con cui il Pensiero universale e impersonale giunge a coscienza di sé. Nel sistema di Hegel l'individuo non c'è che

per riconoscere la sua insignificanza di fronte alla Ragione universale che è la stoffa del mondo e annullarsi e sommergersi in essa. Ciò che distingue l'idealismo di Hegel dalle altre forme dell'idealismo è, per l'appunto, la negazione che in esso vi si fa del valore dell'individuo.

Ma ad Hegel Kierkegaard opponeva il suo senso acutissimo dell'« individuo », del suo mistero, della sua ineffabilità, della sua irriducibilità a Pensiero universale. Tutta l'opera di Kierkegaard è il grido disperato di protesta dell'individuo che si rifiuta di scomparire, come goccia nel mare, nella monocromia indifferente di un Assoluto che è Pensiero impersonale. Di esistente, di reale, di concreto nel mondo, grida Kierkegaard, non ci sono che gl'individui, ognuno a se stesso realtà « immediata » e perciò indubitabile. Ma nessuna filosofia sarà mai capace di « dedurre » *a priori* l'individuo. L'individuo non si deduce, non si dimostra, « è », senz'altro: presenza immediata, ineffabile, « inesplicabile » di se stesso a se stesso. Hegel aveva dedotto *a priori* il « concetto dell'individuo » e credeva così di avere dedotto l'« individuo » stesso, commettendo lo stesso errore di chi avendo in testa il concetto di cento talleri di argento, creda, quei cento talleri, di averli ballanti e sonanti in saccoccia.

Ma l'errore, affermava Kierkegaard, non è errore dell'uomo Hegel. Hegel è un grande pensatore, la sua filosofia è la filosofia per eccellenza, la filosofia-tipo; il suo errore perciò non è già errore dell'uomo o debolezza del sistema, ma è radicale deficenza

della filosofia in generale, la quale è e sarà sempre incapace di dedurre dall'universale l'individuale, di saltare dal concetto alla realtà, di passare dall'essenza all'esistenza, di discendere dall'astratto al concreto. L'esistenza, la realtà, l'individualità, il concreto è impenetrabile al pensiero, impermeabile alla ragione, è qualcosa che c'è perché c'è, irresolubile al concetto, ineffabile, indeducibile. L'individuo non è un concetto fra i concetti, è il limite di fronte al quale si spezza la forza del pensiero e del ragionamento: o lo si coglie con un'esperienza immediata o non lo si coglie affatto.

Ciò che Kierkegaard ignorava, o per lo meno non vedeva chiaro, è che in questa sua polemica contro Hegel egli era stato preceduto (nonché dall'antidealista Jacobi) dagli stessi maestri dell'Idealismo: Kant, Fichte, Schelling, Herbart. Per tutti costoro tra esistenza e concetto si spalanca l'abisso; l'esistenza (e l'individuo) non si prova, non si dimostra, non si deduce, è un dato irrazionale che sfida la ragione e che la ragione subisce e non crea. È qui appunto la radice profonda del dissenso fra Hegel e gli altri maestri dell'idealismo; per costoro, l'esistenza, il reale, l'individuo è un indeducibile; per Hegel è un momento della Ragione, un deducibile. Il che prova quanto sia errata la vulgata opinione, introdotta in Italia da Spaventa e ripetuta dai suoi epigoni, che vede l'idealismo svilupparsi su una linea continua da Kant a Hegel, quando la verità, invece, è che Hegel rompe con i predecessori e devia l'idealismo verso nuove rive.

Di qui, in Kierkegaard, un atteggiamento verso la religione del tutto antitetico a quello di Hegel. Questi aveva affermato che la ragione umana è, nel suo fondo, della stessa stoffa della Ragione divina, che tra uomo e Dio non c'è differenza che di grado, d'intensità. Per Hegel la religione e la filosofia hanno lo stesso contenuto; solo che questo contenuto nella religione assume forma immaginativa e mitica, nella filosofia forma di concetto razionale. La religione è per Hegel una filosofia per bambini e, viceversa, la filosofia è la religione degli adulti. Di qui la conseguenza che un giorno sarebbe venuto in cui, di fronte alla Ragione tutta spiegata e trionfante, la religione sarebbe caduta, come cade il bozzolo vuoto quando la farfalla apre tutte le ali e si leva trionfante a volo.

Ma tra Dio e l'uomo Kierkegaard scava l'abisso. Che tra uomo e Dio ci sia comune misura, egli lo nega assolutamente. Dio non è la Ragione tutta spiegata in cui la piccola ragione dell'uomo si ritrova amplificata: è il trascendente assoluto che si leva al di sopra di tutti i concetti e li sfida tutti, è l'essere per eccellenza soprarazionale da cui ci si può attendere tutto, è Colui che può tutto, anche l'irrazionale, anche l'inverosimile, anche l'assurdo. Dio è la potenza capace di tutti i miracoli, anche del miracolo di creare fuori di sé un essere libero come l'uomo: « libero », cioè « indipendente da Dio », ché questo in fondo e non altro significa essere libero. Che fuori di Dio ci sia, « creato da Dio », un essere « indipendente da Dio » que-

sto è per la ragione un assurdo, per la fede una realtà.

Di qui tra religione e filosofia, per Kierkegaard, un rapporto non di meno si pone, come per Hegel, ma di opposizione assoluta. La filosofia tende a ricondurre l'universo a un principio unico, ad abolire tutti i contrasti di una superiore unità, a dissolvere l'individuo nel concetto, cioè nel genere, ad annullare la distanza tra mondo e Dio. La fede, invece, respira nell'assurdo, nel paradosso, nell'irrazionale: l'essenza della religione è la preghiera e l'attesa del miracolo. La filosofia è sistema chiuso, e per la fede la realtà non è sistema, è caos aperto. La filosofia non coglie che il morto, il passato, il definito, il conchiuso; per la fede la realtà è vita, movimento, divenire, farsi sempre nuovo e sempre vario.

È qui, a parer mio, la parte più viva e forte del pensiero di Kierkegaard. Qui davvero i suoi colpi toccano il segno. Il « miracolo è il figlio prediletto della fede », diceva Goethe. Dove non c'è almeno virtualmente speranza e attesa di miracolo, là non c'è nemmeno religione propriamente detta. Chi da Dio non si attende nessun miracolo, non crede veramente a Dio, ma dà nome di Dio a un ente che è oggetto di ragione e non di religione. Il filosofo idealista che parla dell'Io, della Ragione, dello Spirito del Mondo come di Dio, a questo suo Dio chiede, sì o no, un miracolo: per esempio, la guarigione di una persona cara? Se sì, si mette in contraddizione con se stesso, perché la Ragione o Spirito univer-

sale non è in condizione di fare nessun miracolo, essendo nient'altro che l'ordine stesso e la legge del mondo; se no, allora quel suo Io o Spirito non è pel filosofo idealista veramente Dio, anche se lo chiama così, o perché illuso o perché (com'è spesso il caso) per sue ragioni poco confessabili vuole imbrogliare il prossimo paziente.

Di qui anche l'enorme importanza che per Kierkegaard ha la coscienza del peccato. Nel sentirsi peccatore l'uomo si sente fuori di Dio e contro Dio, ma per ciò appunto distinto da Dio e in possesso della sua inefficace libertà e individualità. Nella coscienza del peccato l'uomo coglie il mistero della sua individualità e della sua libertà. Perciò la moralità non è affatto per Kierkegaard conformismo sociale, vivere secondo il costume (come per Hegel): la moralità è cosa dell'individuo e non della società, è purità del cuore, fiore che sboccia tutto e solo nell'intimità gelosa dello spirito individuale.

Se c'è qualcosa che agglutina i pensieri sparsi di Kierkegaard e ne fa, se non un sistema, un organismo, è proprio il senso acutissimo dell'immediatezza e dell'indefinibilità assolute dell'individuo: il senso che io sono unico, indefinibile, insostituibile, immoltiplicabile, inesplicabile, mistero a tutti e innanzi tutto a me stesso. Dei grandi avversari dell'Hegelismo (Schopenhauer, Herbart, Schelling della seconda maniera, Feuerbach, Stirner, Kierkegaard) che, subito dopo la morte di Hegel, un secolo fa, sorsero a demolirne l'edificio, Kierkegaard è, forse, quello che va più a fondo: per esempio, con mezzi

filosofici molto minori era molto più rivoluzionario di Schopenhauer, che anch'egli tende a dissolvere l'individuo invece che nel Pensiero impersonale nella impersonale Volontà di vivere e anch'egli, in fondo, nega la realtà dell'individuo. Non è un caso che Kierkegaard sia tornato in fiore nel dopoguerra, quando immani potenze collettive pesano da ogni parte sull'individuo e minacciano di assorbirlo.

Ed è facile prevedere che anche in avvenire, ogni qual volta, in un modo o in un altro, il pensiero tenderà a negare l'individuo (e l'essenza del pensiero è precisamente quella di tendere a negarlo) lo spettro di Kierkegaard sorgerà dalla sua tomba a difenderlo e a turbare i saturnici banchetti dell'Assoluto. Di questa funzione storica della sua opera egli era pienamente conscio e giustamente fiero. Perciò voleva che sulla sua tomba si scrivessero due parole soltanto: « Quel singolo ».

1940.

La curiosità.

Se c'è da prestar fede a quanto asseriscono serii e accurati osservatori della vita degli animali, non c'è animale in cui, molto o poco, non si notino segni e tracce di curiosità. Movimenti di curiosità si sono osservati non solo negli uccelli e nei pesci, nei rettili e nei molluschi (a tacer dei mammiferi), ma perfino negl'insetti. Sembra, ad esempio, che l'impulso che spinge gl'insetti verso le lampade accese sia un impulso di curiosità del quale, ahimé!, sono il più delle volte crudelmente puniti. Si può, dunque, affermare che la curiosità è proprietà della vita: non però di ogni vita, ma solo della vita animale. Ed eccone la ragione.

La curiosità è una tendenza, un desiderio, un appetito, ma un appetito di natura tale che, dopo di essersi soddisfatto, la cosa che lo soddisfa seguita a stare dove sta, senza che la soddisfazione che essa ha procurata la tocchi o intacchi menomamente o in qualunque modo la alteri. Si tratta, dunque, di un appetito di natura specialissima: appetito non della cosa, ma di un alcunché che emana ed irraggia dalla cosa (se così può dirsi) in modo tale che dopo che il desiderio se ne è appropriato e saziato, la cosa seguita a rimanere come prima, del tutto inalterata. Appetito, dunque, non della cosa, ma di

un doppione della cosa, e di un doppione tale che da una parte non differisce in nulla dalla cosa, dall'altra non ha nulla del peso, della materialità, della sostanza della cosa. Per dir tutto in due parole, la curiosità è appetito non della cosa ma dell'immagine della cosa, considerata come, nello stesso tempo, in tutto identica alla cosa e in tutto diversa da essa, quasi un suo duplicato fantomatico.

La curiosità non può perciò nascere che in esseri capaci di porsi di fronte alla cosa in atteggiamento tale da desiderare di appropriarsi non la cosa stessa, ma l'immagine di essa. Questi esseri sono gli animali e gli animali soltanto. Infatti, mentre la pianta è chiusa nel giro dei suoi stati affettivi interni con cui del tutto coincide, l'animale — qualunque animale — distingue un mondo di stati suoi interni da un mondo esterno che gli si libra dinanzi più o meno confusamente come un complesso di cose di cui egli può appetire di appropriarsi le immagini.

La curiosità, si dice comunemente, è madre della scienza. Ma non è del tutto vero. « *La curiosità naturale* — osserva con la consueta finezza Leopardi nello *Zibaldone* (pp. 657-658 del manoscritto) — *porta l'uomo, il fanciullo, ecc. a voler vedere, sentire ecc. una cosa o bella, o straordinaria, o notabile relativamente all'individuo. Ma non lo stimola mica e non lo tormenta, per saper la cagione di quel tale effetto che gli è piaciuto di vedere, udire ecc. Anzi l'uomo naturale ordinariamente si contiene nella meraviglia, gode del piacere che deriva da lei e se ne contenta* ».

Dalla curiosità sola la scienza non nasce. Perché la scienza nasca, l'appetito delle immagini, la curiosità, deve combinarsi con un diverso e contrario appetito: l'appetito che chiamerei di uniformità. La scienza è, se si vuole, curiosità, ma curiosità di un genere specialissimo: è, sì, curiosità di novità; ma è anche impulso a cercare il vecchio nel nuovo, a dimostrare che quel che sembra novità in realtà è una vecchia cosa che si ripresenta sotto nuova forma, è novità, sì, ma solo superficialmente, non nella sostanza e in profondità. La scienza è, se si vuole, curiosità, ma una curiosità che tendendo a ritrovare l'identico nel mutevole e l'unità nel molteplice tende a distruggere la parvenza di novità delle immagini a cui si rivolge nel suo primo impeto l'appetito che è la curiosità.

La curiosità, secondo Jules de Gaultier (nel saggio *Signification biologique de l'art*) è fenomeno essenzialmente, se pure solo germinalmente estetico. Ma anche su questo punto avrei qualche obbiezione da fare.

Innanzi tutto, come giustamente osservava Paul Valéry, all'esperienza del bello è essenziale una certa tendenza alla ripetizione: una bella poesia si rilegge volentieri, una bella musica si risente con piacere, si accarezza più e più volte con la mano una bella statua e via dicendo. Nessun curioso, invece, una volta pasciuta la sua curiosità, torna a cibarsi della stessa immagine, ma chiede sempre del nuovo. Nella curiosità c'è dell'infinito. Chi è curioso dei fatti altrui non si sazia mai di saperne

sempre di nuovi, e per questo la curiosità è così fastidiosa a chi ne è l'oggetto passivo, il paziente. In questo senso ha ragione La Bruyère quando la chiama « non un divertimento, ma una passione, e spesso così violenta che essa non cede all'amore e all'ambizione che per la piccolezza del suo oggetto » (*Les Caractères*, cap. *De la Mode*). Ma nell'esperienza del bello la spinta all'infinito, nel senso sopra detto della parola, manca.

È vero che, come dice De Gaultier (ma è vecchia osservazione), nella curiosità la sensazione, che nel corso ordinario della vita serve di *segnale* all'azione, si isola dal suo fine, conquista la sua autonomia, si afferma per se stessa, diventa *spettacolo*. È vero che, nella curiosità, come ho detto sopra, l'uomo rinuncia a possedere le cose contentandosi di possedere le immagini delle cose. Nondimeno il suo atteggiamento è pur sempre possessivo: l'uomo curioso si pone pur sempre come un io affamato e desiderante se non di fronte alle cose, di fronte alle immagini delle cose, e non è contento fino a che non le ha ridotte in suo potere, non le ha assorbite e digerite. E poiché questo è possibile solo in un tempo infinito, così la curiosità versa nell'infinito, è suscettibile di sviluppo infinito. Al contrario quando una immagine appare non si desidera — almeno immediatamente — di uscirne, ci si adagia e compiace, ci si culla e trattiene in essa, di cui perciò la ripetizione diletta.

La curiosità nasce da *desiderio* che può andare all'infinito, donde la corsa d'immagine in immagine

— l'esperienza della bellezza, invece, nasce dall'*amore* di una immagine o sistema d'immagini, e dal cerchio di ciò che si ama non si desidera, almeno immediatamente, uscir fuori.

La curiosità è *corsa*, l'esperienza della bellezza è *riposo*. Le due, certo, possono combinarsi in infiniti modi. Ma prese allo stato chimicamente puro (come si deve pur fare se si vuole comprenderne la natura), sono due fenomeni psichici di segno e qualità del tutto diversi.

1939.

Scegliere.

Non vi sono in psicologia problemi particolari: in ogni particolare, pur che lo si studi a fondo, si trova l'universale; ogni atto e forza della psiche, per chi vada alla radice, riporta al centro dell'essere umano, all'anima, alla sua costituzione, al suo destino. Ce ne dà una prova il bel saggio pubblicato da Vladimir Jankélévitch su *L'alternativa* (Alcan). L'alternativa, la scelta; v'è niente di più banale, di più comune, di più quotidiano nella vita dell'uomo? I trattati di psicologia appena ne parlano, tanto la cosa sembra evidente: pure la si guardi bene, questa cosa così comune e quotidiana, ci si sforzi sul serio di rendersene conto, ed eccoci in piena metafisica, nel regno dei primi princìpi e dei massimi problemi.

Che vuol dire che la vita dell'uomo è una continua scelta fra i termini di alternative che continuamente gli si pongono davanti? Vuol dire semplicemente questo: che l'uomo non può essere tutto ciò che potrebbe e vorrebbe essere — che non c'è abbastanza reale per tutto il possibile — che la realtà è un patrimonio di cui ciò che è dato a una delle possibilità è tolto a un'altra, e viceversa. Fra due o più soluzioni che ci si parano davanti bisogna optare: esistere è possibile solo a patto di scegliere,

di decidersi. Ma l'opzione è *in pari tempo* un suicidio. È per essa che uno dei possibili diventa reale, ma è anche per essa che i possibili rifiutati sono resi di colpo impossibili. È la scelta che trasforma un possibile in reale e tutti gli altri possibili in impossibili. Ciò che esiste è sempre finito; l'infinito è virtuale, cioè inesistente. A ogni momento della sua vita l'uomo deve scendere dall'infinito inesistente all'esistente finito e limitato, deve vendere la ricchezza dell'infinito per comprare la povertà dell'esistenza determinata. Vivere è possibile a questa condizione. Fra la materia inerte che è tutto quel che può essere, nel senso che è una cosa sola e basta, e Dio che è tutto quel che può essere, nel senso che in lui l'infinito è *attuale*, tra questi due punti estremi della scala degli esseri si libra l'uomo, che in ogni momento può essere più di quel che momento per momento effettivamente è. La vita dell'uomo è per definizione uno stato drammatico e violento.

E se l'uomo si rifiutasse di scegliere? Impossibile. Rifiutarsi di scegliere fra le varie alternative dell'esistenza, rimettersi alle cose del destino al caso perché scelgano per lui, è pur sempre scegliere: è scegliere di non scegliere. E se anche non scegliessimo noi, sceglierebbe il tempo per noi, il tempo che passa e col quale e nel quale passiamo, il tempo che brucia a una a una le possibilità infinite del nostro essere, il tempo che scorre in una direzione irreversibile e che ci chiude alle spalle per non mai riaprirle le porte di ciò che poteva

essere e non fu. Comunque e in ogni modo per l'uomo, vivere è scegliere: innanzi tutto è scegliere tra scegliere e non scegliere — e poi, nell'interno di questa scelta fondamentale, è scegliere le varie innumerevoli scelte secondarie e subordinate. La vita dell'uomo è tessuta di scelte ramificantisi all'infinito, simile a un treno che scorra su una rete ferroviaria che di momento in momento si apre in biforcazioni senza numero.

L'uomo non può sottrarsi a questa legge del suo essere. E poiché anche non scegliere, come abbiam visto, è pur sempre scegliere, tanto vale che si scelga di scegliere, energicamente, impegnandosi risolutamente di volta in volta in questo o quel termine di un'alternativa, percorrendola sino in fondo senza esitare. Senza restrizione, senza scelta, niente comincia, niente si rivela: diceva Jakob Boehme (*De triplici vita*, I, 35-6; II, 12), uno dei pensatori che più profondamente ha sentito questo problema. Ma scegliere è rinunziare. E nella rinunzia c'è sempre melanconia. Scegliere si deve, essere questo o quello. Ma scelto il *questo*, la melanconia del *quello* cui si è dovuto rinunciare sorge come nebbia a offuscare l'animo.

Ogni scelta è parziale, nel doppio senso della parola parziale: parziale perché non si sceglie che una parte; parziale, perché, in fondo, è solo una parzialità (una preferenza irrazionale e indimostrabile) che spiega la qualità della scelta. Pirro sceglie di combattere, Cinea di passare il tempo bevendo e amando. Perché? La scelta non ha ra-

gione. Parzialità, partigianeria: termini equivalenti. In ogni scelta c'è partigianeria. È solo la partigianeria, è solo una preferenza indimostrabile per questo o quel termine della soluzione che salva l'uomo dalla fine dell'asino di Buridano che per non sapersi risolvere tra il fieno e l'acqua morì di fame e di sete.

Scegliere è necessario ma è duro. È la malinconia e l'orrore della scelta che spiegano come l'uomo in ogni tempo abbia sognato un Essere la cui natura fosse tale da porlo al di sopra di tutte le alternative e quindi al di sopra della necessità di scegliere: un Essere che fosse l'Identità assoluta dei contrari, la Coincidenza degli opposti, un Essere che non fosse né questo né quello perché questo e quello insieme, in modo inesplicabile all'intelligenza umana. È il Dio dei mistici e della teologia negativa, l'Assoluto dei filosofi, l'Essere che è al di sopra di tutte le limitazioni, di tutte le alternative, di tutte le scelte, di cui si può dire tutto e appunto perciò nulla di determinato: il Dio che è aldilà del bene e del male, del vero e del falso, del giusto e dell'ingiusto, aldilà della ragione che non si muove se non nel piano dove i contrari si fronteggiano e si osteggiano, il Dio che è l'Infinito *in atto*, e quindi (per l'intelligenza umana) l'Assurdo.

E quando la tensione religiosa e metafisica dello spirito si è allentata e l'uomo non ha più saputo lasciare il piano di questa terra, anche allora egli ha tentato di sottrarsi all'incubo e al dovere di scegliere. Il Romanticismo è pieno di tentativi di eva-

dere dalla necessità di scegliere. E le vie di evasione si riducono in fondo a due: *dilettantismo*, che consiste nel passare da un estremo all'altro con tal rapidità da giustapporli quasi in un solo stato d'animo (è ciò che spiega l'ebbrezza moderna della velocità: la velocità, sostituto terrestre e umano dell'onnipresenza e dell'infinità *attuale* di Dio) — e *Satanismo*, che consiste nel giustapporre gli estremi (gustare il piacere nel dolore, la santità nell'abbiezione, il bene nel male, Satana in Dio: al fondo del Satanismo romantico c'è lo sforzo appunto di esser *tutto* in un *atto* solo, di rendere *attuale* l'infinito, di abolire la scelta essenziale all'uomo).

Ma la via che i più scelgono è quella di scegliere il meno possibile: essere un po' di tutto, un po' di questo e un po' di quello col risultato di non essere niente. È il regno della fredda felicità, della piatta ragionevolezza, della mediocre saggezza, e ci abitano quei *tiepidi* che l'Angelo rivomitò.

1938.

Che significa « avere »?

— *Io ho una casa. Io ho del denaro. Io ho dei debiti* (questa frase si sente dire più spesso della precedente). *Io ho dei progetti. Io ho delle idee. Io ho... io ho...*

Non c'è verbo che nel discorso comune sia più frequente del verbo *avere* (tranne il verbo *essere*). Pure, non ce n'è nessuno sul significato del quale siasi meno riflettuto. Poiché, che cosa precisamente significa *avere*? Rifletteteci un po', e vedrete subito tenebre fitte ricoprire questo verbo che tutti usiamo mille volte al giorno e che a prima vista sembra chiaro come la luce del sole. Così che si potrebbe dire dell'*avere* ciò che sant'Agostino disse del *tempo:* quando non ci penso su, so cosa vuol dire; quando ci penso, non lo so più. Ci hanno pensato su, in questi ultimi anni, scrittori stranieri, uno tedesco, Gunther Stern (*Ueber das Haben*, Bonn, Cohen, 1928) e uno francese, Gabriel Marcel (*Esquisse d'une phénoménologie de l'avoir*, nel volume *Être et avoir*, Paris, Aubier). L'analisi ch'egli fa della nozione di *avere* ci fa toccare con mano la differenza che esiste fra un vero pensatore che riflette su un problema e un sofista imbroglione che vuol far credere d'aver risolto tutti i problemi perché applica a tutti la stessa formuletta.

Se noi — dice Marcel — riflettiamo su ciò che intendiamo dire quando diciamo *avere*, vediamo subito la nube oscura di questa nozione rompersi in due punti luminosi: *qualcuno* che ha, *qualcosa* che è avuto. E vediamo anche che questi due termini non sono allo stesso livello, ma il *qualcuno* che ha appare trascendente e superiore al *qualcosa che è avuto*. Pensandoci meglio, vediamo che il *qualcuno che ha* è investito di fronte al *qualcosa che è avuto* di un certo potere: nell'*avere* c'è sempre del potere, sia pure soltanto virtuale, non attualmente esercitato. Tanto vero che il verbo *avere* non si usa al passivo che nel modo più eccezionale. Continuiamo a riflettere, e vedremo che nell'*avere* è implicata necessariamente una opposizione del di dentro col di fuori: *avere qualcosa* significa sempre avere questo qualcosa per sé, ma in modo tale che, almeno in certi casi, questo qualcosa può essere esposto e comunicato ad altri. *Il tal corpo ha la tal proprietà* vuol dire che questa proprietà è radicata nell'interno del corpo, ma in modo tale che in certi casi si manifesta al di fuori; *io ho le mie idee*, vuol dire che le mie idee sono mie, ma in modo tale che, volendo, posso esporle ad altri o, per lo meno, a me stesso in quanto altro da me stesso, sdoppiandomi così in un io che espone le idee e in un altro io a cui sono esposte. Perciò *avere* implica sempre un riferimento reale o possibile ad un altro diverso sentire ciò che si ha. Guardandoci bene, nell'*avere* è una relazione a tre termini fra *chi ha, ciò che è avuto* e *qualche altro* a cui ciò che è avuto si può far sentire.

Ciò che è avuto è esterno a *chi ha,* ma esterno fino a un certo punto. Chi ha non può essere mai del tutto indifferente verso ciò che ha: se lo fosse, allora solo per modo di dire *ha.* Chi ha, è sempre, molto o poco, preoccupato di perdere ciò che ha. Ma per il fatto stesso che diventa centro di ansie preoccupazioni angoscie, ciò che è avuto non è più del tutto esterno a chi ha: esso insinua sottilmente le sue radici nell'animo di chi ha, lo lega e lo avvince a sé. *Avere* è sempre, molto o poco, essere preoccupato a riguardo di ciò che si ha, non esserne mai del tutto sicuri: si potrebbe dire con frase pregnante che *aver* è sempre *nello stesso tempo* non avere completamente ciò che si ha. Ma per ciò stesso non avere ancora a desiderare d'avere è avere un poco, è cominciare ad avere in certo modo.

E qui ci si scopre la tremenda magia in forza della quale avere e desiderare è sempre, molto o o poco, divenir preda di ciò che si desidera e si ha. Chi ha è sempre in un modo o in un altro, molto o poco, *avuto* da ciò che ha. La cosa è sempre, molto o poco, padrona del suo padrone. La tragedia dell'*avere* è qui: chi ha, cerca di formare un tutto unico, un blocco solo con ciò che ha, sì da esser sicuro di non perderlo mai. Invano. Desiderare, avere è un'operazione magica che getta l'uomo nella dipendenza di ciò che desidera ed ha, e poiché ciò che si desidera e si ha non dipende mai interamente da noi, desiderare, avere, è sempre rimettersi a ciò che è fuori di noi, è sempre fatalmente condannarsi all'ansia e alla preoccupazione, cioè al dolore. Al

limite, ciò che si ha può finire per diventare completamente padrone di colui che l'ha: l'esempio dell'avaro parla per tutti. Le cose procedono come se tra chi ha e ciò che è avuto si svolgesse un duello silenzioso e terribile in cui la cosa avuta cerca di prendersi la rivincita sull'uomo che l'ha e d'averlo, e alla fine ci riesce talvolta.

E più siamo inerti verso le cose che abbiamo, più le consideriamo come *cose* inerti e immobili, più le cose ci hanno e ci divorano. L'avaro che del suo denaro non fa nulla, che di fronte al denaro è in stato di passività, ne è schiavo infinitamente più di chi del denaro si serve attivamente, lo fa circolare, lo impiega. Il fanatico è schiavo delle sue idee infinitamente più dell'uomo che le sue idee tiene continuamente in esame. *Più si ha* (nel senso di trattare come cosa immobile e fissa ciò che si ha) *e più si è avuti. Più si ha* e *meno si è* (presa la parola *essere* nel senso di essere qualcuno, un centro d'indipendenza, d'iniziativa). Alla magia delle cose l'uomo non sfugge che tenendosi verso di esse in stato di perpetua attività, alacrità e creatività, tanto più che la magia delle cose non nasce che dall'abdicazione dell'uomo di fronte ad esse, dal suo rinunciare a mantenersi di fronte ad esse in stato di creatività e di attività perpetua.

I risultati dell'analisi di Marcel — che abbiamo riassunto liberamente, intrecciandovi idee nostre — trovano la più autorevole conferma nelle due grandi religioni buddista e cristiana, le quali ammaestrano che la servitù dell'uomo alle *cose* nasce dal *desi-*

derio e gl'insegnano a redimersene, il Buddismo con la *Rinuncia,* il Cristianesimo con l'*Amore.* Comprendiamo adesso la profonda ragione per la quale quelle due religioni hanno dato un supremo valore etico alla *povertà*: esser povero, nel senso di voler esser povero, è sottrarsi alla magia delle cose, è ricuperare di fronte ad esse la propria libertà. Tanto è orribile la povertà quando è privazione di ciò che si desidera e non si ha, quando è passività, tanto è divina quando è attività, libera e gioiosa rinuncia a ciò che si ha e ricupero della propria libertà di fronte alle cose. Libertà che si può mantenere (benché sia assai difficile) anche nel pieno possesso delle cose, anche in mezzo alle ricchezze. *Beati i poveri in spirito!* Era quel che voleva dire Aristippo di Cirene quando a chi gli rimproverava di aver belle vesti e belle donne, rispose con le parole sovrane: *Ho, non sono avuto!*

1935.

I PRESAGI.

Donne che diventano uomini, uomini che diventano donne, parti umani e animali mostruosi, passaggio di uccelli rarissimi nei nostri climi e che nel secolo precedente non si sono visti che in anni gravi, aurore boreali visibili fin sulle coste dell'Africa: non passa giorno, si può dire, che i giornali non ci diano notizia di qualche *portento*. Dal che Niccolò Machiavelli avrebbe arguito che grandi avvenimenti storici si approssimano.

— Niccolò Machiavelli?

— Sicuro, Machiavelli, proprio lui. Capitolo 56 del primo dei *Discorsi:* « *Donde e' si nasca io non so, ma si vede per gli antichi e per gli moderni essempi che mai non venne alcuno grave accidente in una città o in una provincia, che non sia stato o da indovini o da revelazioni o da prodigi o da altri segni celesti predetto* ». Dell'autenticità della cosa Machiavelli non dubita: oscuro per lui ne è solo il modo di spiegarli. Ma che i fatti ci sieno, per lui non fa dubbio: infatti, dopo averne abbozzato timidamente una spiegazione, termina il capitolo dicendo: « *comunche si sia, si vede così essere la verità; e che sempre dopo tali accidenti sopravvengono cose istraordinarie e nuove alle provincie* ».

Una prima spiegazione consiste nel dichiarare puramente fortuita la coincidenza tra quei *portenti*

e gli avvenimenti di cui nella superstizione popolare essi sono il presagio: è verissimo che, come dice Machiavelli, prima della morte di Lorenzo il Magnifico la parte superiore del duomo di Firenze fu colpito dal fulmine, e che similmente accadde al palazzo della Signorìa, prima della caduta di Pier Soderini, ma quante volte quel duomo e quel palazzo furono colpiti dal fulmine senza che nessun personaggio importante fiorentino cadesse o morisse? Il pubblico ricorda solo i casi in cui la caduta dei fulmini fu seguìta da un grosso evento, e gli altri — innumerevoli — in cui non accadde niente li abolisce dalla memoria. Cosa volete che importi alle forze della natura che i piccoli fatti degli uomini prendano una strada piuttosto che un'altra? « *Roma antica ruina, — tu sì placida sei?* » grida Bruto alla Luna. E perché la Luna dovrebbe perdere la calma solo perché Roma antica ruina? Che importa alla Luna di Roma antica?

Formulata con esattezza filosofica, questa obbiezione si potrebbe enunciare così: ogni evento della Natura sta per sé e non *significa* niente oltre se stesso; nessuno è presagio e segno di un altro a meno che un'intelligenza lo faccia funzionare da presagio e segno di un altro; ammettere che un evento della Natura presagisca un evento umano è ammettere da una parte che l'evento umano è già accaduto prima ancora di essere accaduto, che esso è antiveduto e preconosciuto prima di essersi realizzato; dall'altra, che un'intelligenza sovrumana può comandare a un evento naturale di far da segno

di un evento umano, che può dunque far accadere un evento naturale a comando. Chi ammette i presagi, nel senso di un evento naturale che sta a *significare*, simboleggiare, un evento umano futuro col quale materialmente non ha nulla a che fare (come nulla ha a che fare la caduta di un fulmine con la caduta di un governo) deve per forza ammettere un'intelligenza che diriga il mondo, dal di dentro o dal di fuori; immanente o trascendente e che fra due eventi disparatissimi pone un rapporto di *simbolo* a *cosa simboleggiata*, di *segno* a cosa *significata*. Chi non ammette l'esistenza di questa intelligenza, non può ammettere i presagi.

Ora, a parer mio, si può benissimo non ammettere l'esistenza di quell'intelligenza e ammettere la realtà dei presagi. Una delle spiegazioni dei presagi potrebbe essere benissimo quella che abbozza lo stesso Machiavelli: « *potrebbe essere che, sendo questo aere, come vuole alcuno filosofo, pieno d'intelligenze, le quali per naturale virtù prevedendo le cose future, ed avendo compassione agli uomini, acciò si possino preparare alle difese gli avvertiscono con simili segni* ». Tutto ciò che non è logicamente contradittorio è possibile. Non vi è nulla di logicamente contradittorio, e quindi nulla d'impossibile, nell'ammettere che fuori e sopra il nostro piano di vita vivano esseri più intelligenti di noi che, percependo con occhio più acuto del nostro il corso delle cose e prevedendone gli effetti, per compassione o bontà o per qualche altra loro ragione ne avvisano gli uomini come sanno e come possono.

L'esistenza di questi esseri non è finora, almeno a parer mio, abbastanza provata: ma non avendo nulla in sé d'intrinsecamente contraddittorio, può esser provata domani. E in tal caso i presagi pur essendo di origine *sovrumana* non avrebbero proprio nulla di *soprannaturale*.

Ma per molti dei presagi non c'è nemmeno bisogno di ammettere un'origine sovrumana, essendo con ogni evidenza di origine puramente e semplicemente umana. Tali sono almeno tre dei presagi addotti in esempio da Machiavelli: « *sa ciascuno quanto da frate Girolamo Savonarola fusse predetta innanzi la venuta del re Carlo VIII di Francia in Italia; e come, oltra di questo, per tutta Toscana si disse esser sentite in aria e vedute genti d'arme, sopra Arezzo, che si azzuffavano insieme... innanzi alla venuta de' Franciosi* (Galli) *in Roma,... uno Marco Cedizio plebeio riferì al Senato avere udito di mezza notte passando per la Via nuova una voce maggiore che umana, la quale lo ammoniva che riferisse ai magistrati come i Franciosi venivano a Roma* ».

Nulla di strano che uomini di grande intelligenza (come il Savonarola) prevedano da segni che sfuggono al più degli uomini l'avvicinarsi di gravi eventi e che la loro accesa immaginazione presentì loro questa previsione non già sotto la forma astratta di un ragionamento, ma sotto la forma concreta di un presagio venuto dall'alto. Nulla di strano che queste proiezioni immaginative si verifichino con particolare frequenza in fantasie corpulente e

in animi passionali come quelli della folla e del volgo, in tempi torbidi e gravi, quando le potenze emozionali e immaginative dell'anima sono arroventate al calor bianco.

Si obbietterà, e con ragione, che questa spiegazione può valere per i presagi di natura *soggettiva* (visioni, voci, predizioni), non per i presagi di natura *oggettiva*: l'aurora boreale (quelle che gli antichi dicevano fiamme o spade fiammeggianti nel cielo) e simili. Qui non si tratta di un fenomeno interno che prende le parvenze di una realtà esterna. Qui si tratta di un fenomeno *oggettivo*. E allora o il presagio è reale o non lo è. E se è reale, esso porta a tutte le gravi conseguenze di ordine filosofico che sopra abbiamo enumerato.

Ma, a parer mio, si può ammettere *fino a un certo punto* la realtà oggettiva del presagio senza essere obbligati per questo a rinnegare la nostra visione moderna del mondo. Osserviamo innanzi tutto che i presagi oggettivi sono *sempre* di numero *plurale*: un evento è presagito da *numerosi* fatti oggettivi, e questi fatti sono *sempre* di natura più o meno *straordinaria* e spesso a dirittura *mostruosa*. Allora si porge naturale alla mente una spiegazione abbastanza plausibile: se è impossibile e quasi ridicolo ammettere che *presi uno per uno* questi fatti straordinari della natura presagiscano *con precisione* questo o quel prossimo evento umano, così e così determinato, non c'è nulla di assurdo nell'ammettere che, *presi in blocco*, essi presagiscono l'avvicinarsi di *qualche* grosso evento umano per

la stessa ragione per cui i gabbiani annunziano la tempesta: che cioè sono segni e sintomi rivelatori di una aumentata tensione e febbre nel focolare centrale della Natura.

Sotto la separazione superficiale degli esseri e delle cose tutti comunicano in un focolare centrale: se non si ammette questo, non si comprende assolutamente nulla della realtà. Di questo focolare centrale in cui gli esseri, le cose e gli eventi comunicano, pur conservando ciascuno la sua individualità, noi non possiamo farci nessun'idea precisa. Ma che esso esista, bisogna ammetterlo, sotto pena di rinunziare all'atto stesso del nostro comprendere. Ora, di tanto in tanto, questo focolare centrale entra in tensione in ebollizione in fermentazione, e con esso la natura e gli uomini: tutto bolle, le cose e gli animi, gli animali e gli uomini, gli eventi e le fantasie. L'eccezionalità di certi eventi della natura è un sintomo e un segno dell'eccezionalità di certi eventi umani che si preparano: guerre, rivoluzioni e simili. È il tempo dei mostri e dei portenti, dei prodigi e dei presagi.

1938.

L'IRONIA.

Furono, com'è noto, i romantici tedeschi dei primi anni dell'Ottocento quelli che scoprirono — nel vero senso della parola — l'ironia, ne crearono la teoria, la misero a centro del loro mondo spirituale, ci edificarono su tutta una visione del mondo e della vita, tutta una metafisica e un'etica. Conoscitore egregio del Romanticismo tedesco (egli è l'autore di una bella monografia sulla cosiddetta seconda fase del pensiero di Schelling), V. Jankélevitch era perciò pienamente qualificato per trattar dell'ironia. E lo ha fatto in un piccolo libro ricco di cultura, squisito d'intelligenza, romanticissimo d'intonazione. (*L'Ironie,* Paris, Alcan).

Pienamente romantica l'antitesi radicale che Jankélevitch pone tra istinto e ironia. L'istinto (l'impulso, la passione) è serio, è profondo, tende ad accaparrare lo spirito per intero, sì che, deluso e vinto, conduce alla disperazione. L'ironia, invece, tende a *scollare* l'uomo dall'istinto (dall'impulso, dalla passione), a farglielo guardare dal difuori e dall'alto, sì da evitarne il *pathos* intransigente e sfuggire alla disperazione che da esso sconfitto e deluso si genera. L'ironia è perciò figlia della coscienza, che è sempre *scollamento* dalla vita vissuta, distanza psichica dalla cieca passione, libertà.

In ogni atto di presa di coscienza di fronte alla vita è, implicita e virtuale, un'ironia, e, viceversa, l'ironia è una coscienza pienamente lucida e sveglia. Grazie ad essa l'uomo scopre che l'istinto accaparratore dello spirito, che la passione intransigente e monomaniaca, non esauriscono l'esistenza, che altri punti di vista sono possibili ed esistono dai quali le cose appaiono ben diversamente, che il mondo è più ricco e la vita più complessa di quanto la cieca passione crede.

L'ironia è fenomeno essenzialmente sociale. Essa suppone un interlocutore di cui adotta per finta il punto di vista. L'ironia pensa una cosa e ne dice un'altra. Sembra ipocrita, ma non lo è. Perché l'ipocrita pensando una cosa e dicendone un'altra cerca d'ingannare gli altri a suo esclusivo beneficio. E invece l'ironia inganna, sì, fingendo di dire una cosa e pensandone un'altra, ma con un risolino, con una strizzatina d'occhio, con un'intonazione della voce ha ben cura di far capire che inganna, che non bisogna prenderla alla lettera, che bisogna intenderla alla rovescia.

L'ironia suppone che qualcuno voglia parere quel che non è: prodigo quando è avaro, coraggioso quando è pauroso. Suppone la menzogna degli altri, ed è essa stessa una menzogna che nasce da una menzogna, ma solo per confutarla e distruggerla. Essa vuole che tutto sia chiaro e univoco, che ognuno appaia a sé e agli altri qual'è realmente, che non ci siano menzogne. Essa non attacca di fronte la menzogna, anzi si colloca sul suo terreno,

parla come lei, ma solo perché la menzogna mostri alla luce il suo volto e si sveli qual'è. Essa condiscende all'errore e al male, ma solo per distruggerli, solo perché si confutino da sé.

Perciò l'ironia fa rider senza essa stessa averne voglia, scherza senza divertirsi essa stessa, non piange ma è cupa, sotto un'apparente gaiezza è malinconica. Essa oscilla tra la rigidità della serietà e la frivolità del gioco, tra l'intransigenza legnosa dell'onestà puritana e l'elasticità vile dell'adattamento conformistico. E non solo pensa diversamente da come dice, ma dice il *contrario* di quel che pensa. Essa giuoca tra gli estremi, fluttua tra gli opposti, è libertà da entrambi, è, come diceva il suo grande teorico Federico Schlegel, *agilità infinita*.

Di qui l'ambiguità dell'atteggiamento ironico. Da una parte, contro ogni frenesia fa da moderatore; a ogni valore che si dà per sommo ed esclusivo oppone il senso della inesauribilità dei valori; a ogni particolare che si gonfia a universo oppone il tutto e la infinita complessità delle cose, e così libera lo spirito dalla unilateralità della passione e dalla monomania dell'idea fissa. D'altra parte, ciò facendo essa distacca dalle cose, dalla passione, dalla vita, allenta la tensione morale, pone l'uomo in stato di indifferenza, anzi di ostilità verso l'esistenza. Essa non ha preferenze, non sceglie, perché, in fondo, non crede a nulla e non le preme di nulla. Non agisce, perché è troppo lucida per agire. È un puro dissolvente. Non scioglie i problemi, li volatilizza. È aggressiva sprezzante misantropica.

La bella analisi di Jankélevitch sarebbe stata più completa se egli vi avesse aggiunto un tratto secondo me essenziale. È vero che, com'egli dice, l'ironia parla come il male e l'errore, perché vuole che questi depongano la maschera e si confessino quali sono. Ma, secondo me, per lo meno nelle forme esterne, l'ironia fa ciò non tanto perché desidera che al posto del male e dell'errore subentrino un bene e una verità, quanto per un certo gusto perverso di abbassare umiliare mortificare. Spinta al limite, essa non crede al bene e alla verità, e solo perciò non vuole che il male e l'errore ne abbiano il beneficio della maschera. C'è in fondo all'ironia gusto di cenere e di morte. Perciò nei grandi geni del pensiero e della vita è, sì, concepibile un momento ironico (in Socrate, ad esempio, ed anche, a tratti, in Gesù), ma quel momento ha funzione subordinata e secondaria, serve (appunto come a Socrate e a Gesù) come ponte di passaggio per la scoperta del bene e del vero. Un genio tutto e solo ironia è inconcepibile, perché una ironia totalitaria è abbassamento di tutto, spande gelo e morte su tutto, e il genio è creazione e propagazione di vita.

Un atteggiamento d'ironia contro tutto e tutti è perfettamente concepibile. Lo spirito può compiacersene e trarne gioia, ma gioia fredda e sterile, acida e amara, che fa male a chi la prova, lo dissecca e disgrega interiormente, come la gioia del male di cui è una forma attenuata. Perciò l'ironia è salutare e benefica solo se presa a piccole dosi, usata a smontare *particolari* pseudovalori arbitrariamente

gonfiati a valori o valori limitati erettisi a valori assoluti. Allora è libertà e dà gioia. Ma *universalizzata*, sistematizzata, applicata a tutti e a tutto, è come quei microbi che, innocui abitatori del corpo finché non entrano nel circolo sanguigno, se vi entrano uccidono. L'ironia è il sale della vita, ma, come sarebbe impossibile vivere sempre e solo di sale, così, eretta a centro della vita, conduce al trionfo del nulla sull'essere, di cui la prima vittima è lo stesso ironista.

1936.

Il sorriso.

Non ricordo più quale scrittore o filosofo affermasse che le definizioni del riso e del comico non sono buone ad altro che a far ridere alle spalle dei loro autori. E qualche volta questo è vero. Ma non sempre, ché fra le definizioni proposte ce ne sono di mirabili per acutezza, che colgono indubbiamente qualche lato o aspetto almeno del fenomeno, e scendono molto addentro nelle segrete pieghe dell'animo umano. Ma tutte le teorie proposte finora per spiegare il fenomeno del riso e del comico hanno un difetto comune, e cioè peccano per estensione, vogliono, cioè, a tutta forza estendere ad altre serie di fenomeni ciò che è vero di una serie, e di quella soltanto. Per esempio, quasi tutte han messo nello stesso sacco, considerandoli come specie dello stesso genere, due fenomeni a parer mio così completamente diversi come il *sorriso* e il *riso*.

Il primo grosso errore è di non distinguere sufficientemente due forme di sorriso che di comune non hanno che il nome; il sorriso che nasce come sorriso, fiorisce come sorriso e non è e non vuol essere niente altro che sorriso, e il sorriso o sorrisetto o risolino (*lächeln* in tedesco, ed è significativo l'uso del diminutivo per indicare questa specie di sorriso) che non è se non un riso appena abboz-

zato, rimasto a metà, soffocato sul nascere, che, dunque, nasce come riso e tenderebbe, se fosse lasciato libero a se stesso, ad espandersi nel pieno riso. Questo secondo sorriso è, in verità, riso e non sorriso; sorriso nel senso esatto della parola è solamente il primo, e di questo soltanto mi occuperò in quel che segue.

Il sorriso è l'espressione fisiologica dello stato di gioia in cui ci mette l'avvertenza di qualcuno o di qualcosa. Se ci guardiamo dentro per studiare ciò che si produce nell'animo nostro quando, incontrando una determinata persona, le rivolgiamo sorridendo il saluto, scopriremo senza possibilità di dubbio che quel sorriso esprime fisiologicamente lo stato di letizia più o meno profonda, più o meno viva in cui l'incontro di quella persona ci mette: stato di letizia che deriva dalla compiacenza, dalla simpatia, dall'amicizia, dall'affetto che sentiamo per quella persona. Il sorriso è, dunque, l'espressione fisiologica di uno stato di amore che può essere più o meno intenso e ardente, che può essere più o meno a fior di pelle, ma che pur sempre è amore. Perchè poi questo amore più o meno caldo si traduca fisiologicamente proprio con quella contrazione dei muscoli facciali che si chiama sorriso, questo sarà spiegato quando sarà spiegato il mistero dell'unione dell'anima col corpo: ciò che vuole dire che la spiegazione l'aspetteremo per un bel pezzo ancora.

Al contrario — come ha ben visto Bergson nel suo celebre saggio *Il Riso* — si ride di qualcuno o di qualcosa quando si è, almeno fino a un certo

punto, estranei o indifferenti a quel qualcuno o a quel qualcosa, quando il momento della distinzione da quel qualcuno e da quel qualcosa sopraffà o rigetta nell'ombra il momento della fusione e adesione. Perciò, a parer mio, è un errore considerare sorriso e riso come due specie dello stesso genere, differenti solo di grado, quando, invece, son due fenomeni polarmente opposti. Se ne vuole la prova inconfutabile? È perfettamente possibile immaginare il Dio cristiano, il Padre (Dio benevolo e amoroso) che sorride agli uomini; non è possibile immaginarlo che ride degli uomini. Un Gesù, incarnazione della perfetta bontà, che sorride s'immagina volentieri, non lo s'immagina che ride. La stessa diversità delle due espressioni linguistiche *sorridere agli, ridere degli* rivela che la psiche collettiva incarnata nella lingua ha bene afferrato la distinzione. Sorridere *agli* uomini è stabilire con essi un rapporto di adesione simpatica, che come una corrente va da colui che sorride a colui al quale si sorride; ridere *degli* uomini è spezzare con essi, almeno pel momento, ogni rapporto, è porsi di contro ad essi come soggetto di contro a oggetto.

Il sorriso è l'espressione di uno stato di simpatia più o meno calda, dunque di uno stato prevalentemente o anche esclusivamente sentimentale ed emozionale, in cui l'intelligenza ha poco o niuna parte (mentre, come vedremo, il riso è fenomeno prevalentemente intellettuale). Perciò, a differenza del riso che non si produce che quando l'uomo ha raggiunto un notevole sviluppo intellettuale, il sor-

riso è, si può dire, di tutte le età, appunto perché ha sede in una zona più profonda (e più animale) di quella ove ha sede l'intelligenza. È col sorriso, e non col riso, che il bambino (a partire, sembra, dal quinto mese) saluta la madre che gli porge il seno: *incipe, parve puer, risu cognoscere matrem*, dove *risu* significa appunto col sorriso. Perciò appunto, se è vero che solo l'uomo ride, non è meno vero che anche gli animali sorridono. Che certi animali sorridano, mi pare si possa con assoluta certezza affermare. Ho visto io che scrivo dei cani, delle scimmie, anche dei cavalli sorridere, innegabilmente, inequivocabilmente sorridere.

Le caratteristiche fondamentali del riso sono ben diverse. Ma è un discorso che faremo la prossima volta.

1940.

IL RISO.

Nel precedente scritto cercammo di delineare la filosofia del *Sorriso*. Cerchiamo ora, se ci riesce, di tracciare le linee generali di una filosofia del *Riso*. Cosa tutt'altro che facile perché « il riso — scrive Ribot nella *Psicologia dei Sentimenti* — si manifesta in condizioni così eterogenee e multiple, sensazioni fisiche, gioia, contrasto, sorpresa, bizzarria, stranezza, bassezza ecc. che la riduzione di queste cause ad una sola resta ben problematica ». Per semplificare il problema, non considererò qui se non il riso che esplode in noi per una causa nettamente comica, il riso comico o del comico, lasciando da parte la questione se il riso della gioia, del benessere, della soddisfazione fisica rientri nella stessa specie.

Un signore in abito da società se ne va serio serio al luogo del suo convegno: a un tratto, eccolo a gambe levate sul marciapiedi; risa generali dei passanti. — Un predicatore si abbandona a una bella volata oratoria: a un tratto, eccì eccì, starnutisce; risa generali degli ascoltatori. — Un conferenziere in un teatro dice con solennità cose che crede importanti: a un tratto, da un loggione, uno sberleffo discende; il teatro si torce dalle risa. Studiamo bene cosa accade nell'animo nostro quando ridiamo in un caso di comicità elementare come uno dei tre sopra nominati.

Sempre scopriremo che l'evento che ha provocato scrosci di riso è un evento per cui *di colpo, fulmineamente,* senza transizione alcuna, lo spirito di chi lo percepisce è precipitato da un piano superiore a un piano inferiore di valori: il signore serio e che si dava delle arie come se appartenesse a una specie superiore di umanità è soggetto come un cencioso qualunque alla legge di gravità; l'oratore severo che credeva portarvi in cielo fra gli angeli è un pover'uomo dalla mucosa nasale irritabile come tutti; un rumore incongruo ricorda al conferenziere che i suoi argomenti, che egli certo crede irresistibili, sono un fiato di voce che un altro fiato di voce, e inarticolato per giunta, basta a dissipare. Lo scroscio del riso è il rumore della caduta a picco di un qualcosa da un piano a un piano inferiore di valori.

Qui il lato giusto delle tante teorie che spiegano il riso con la percezione di un contrasto discendente, che va dal più al meno.

Ma approfondendo l'analisi scopriremo che se il signore che cade ci è caro o se, pur essendoci estraneo, la caduta fa temere per la sua vita, non ridiamo; se l'oratore, sacro o profano, diceva cose veramente importanti, né lo starnuto né lo sberleffo fanno ridere, anzi c'irritiamo con chi si permette di ridere. E concluderemo che il riso scroscia solo quando la vita o il valore che cade non c'impegna a fondo né intellettualmente né sentimentalmente, che quindi è una vita o valore che in sè pesa meno, molto meno di quel che ne abbia l'ap-

parenza e la vita o valore che si sostituisce è di qualità inferiore, senza che però conduca a nulla di veramente doloroso o cattivo. La *caduta psichica* non porta a conseguenza quella che si prova nel gioco *delle montagne russe*, e che appunto perciò è fonte di riso.

Il riso scroscia solo quando l'evento che lo provoca svela improvvisamente, fulmineamente, una certa debolezza o vuoto o inconsistenza interiore di una vita o piano di valori: l'oratore credeva dire cose sublimi, e invece non diceva che delle banalità; il signore credeva di essere sollevato sopra il comune degli uomini, e invece quello che lo rendeva tanto importante ai suoi occhi, agli occhi altrui non ha nessuna importanza. Qui il lato giusto delle teorie che nel riso vedono del brusco ridursi a nulla di una intensa aspettativa (Kant) o, con linguaggio positivistico, l'effetto di un brusco rilasciarsi della forza nervosa e psichica, che, accumulata in quantità superiore a quella del bisogno, se ne va, si scarica per la via più facile (Bain, Spencer). Qui ancora il lato giusto delle teorie che nel riso vedono un gesto di trionfo (Hobbes) o di disprezzo (Lamennais) e una rottura del vincolo di simpatia sociale (Bergson).

Il riso è perciò un fenomeno di natura estremamente complessa. Esso non è un fenomeno esclusivamente intellettuale, è un'emozione, una affezione, e qui il lato giusto delle teorie che ne fanno una passione dell'animo. Ma è un'emozione che non si produce che su una base intellettuale; esige, infatti,

una fulminea comparazione di piani di valori e una rapidissima percezione della inferiorità del piano su cui si discende nei confronti di quello da cui si discende; e poiché l'emozione — in cui propriamente consiste il riso — succede con rapidità elettrica alla comparazione dei piani di valore, rapidità tale che tra il fatto intellettivo e il fatto emotivo sembra non passi tempo, così si spiega che tante teorie abbiano visto nel riso un fatto essenzialmente intellettuale, e lo abbiano spiegato con la percezione di un contrasto tra l'ideale e il reale (Hegel), tra il concetto e l'oggetto (Schopenhauer), tra l'assurdo e il famigliare (Mélimand), come l'urto di due idee contradittorie nella stessa concezione (Dumont). Che il riso risorga su una base intellettuale, anche se non si riduce interamente ad essa, spiega perché gli animali non ridono: alcuni sorridono, ma nessuno ride.

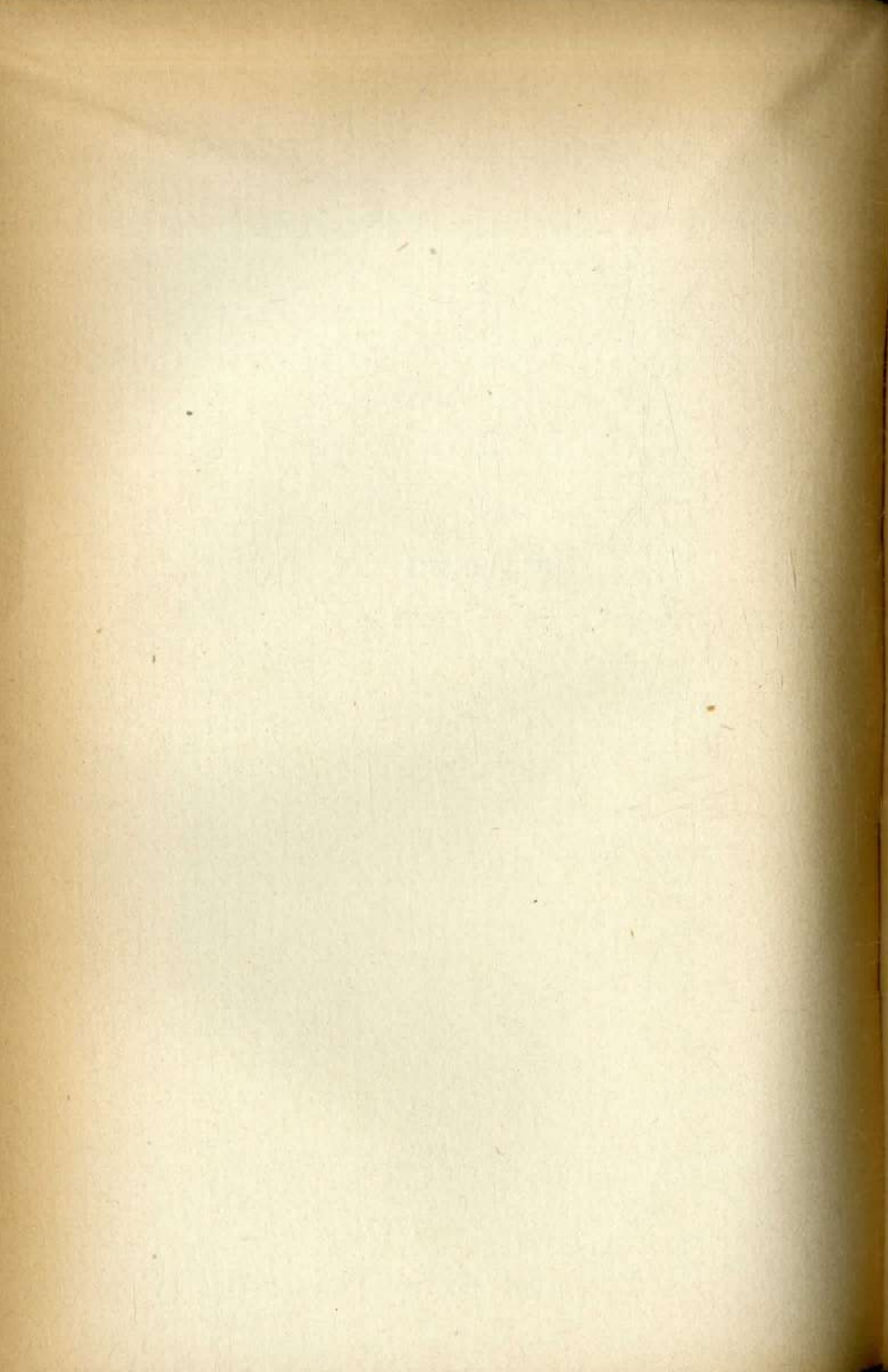
Tutto ciò non spiegherebbe ancora perché mai il riso dia piacere e gioia, gioia che arriva talvolta sino a una specie di delirio. Gli è che la caduta dal piano superiore (o sedicente superiore) di valori al piano inferiore libera da una costrizione che appare inutile e superflua la spontaneità vitale, mette in libertà la nostra tendenza profonda. E nel sentirsi libera, questa gode. La gioia del riso è la gioia del prigioniero messo in libertà, della forza elementare dell'essere scatenata, o, che, per meglio dire, scopre che le sue catene non erano di ferro ma di cartone, e le butta via con un buffetto.

Perché poi quel processo intellettuale-emotivo in cui consiste il riso comico debba tradursi este-

riormente in quella specie di esplosione fisiologica, di rivoluzione fisionomica che è il riso, a chi questo mi chiedesse risponderei con Voltaire: « Quelli che sanno perché quella specie di gioia che eccita il riso ritira verso le orecchie il muscolo zigomatico, uno dei tredici muscoli della bocca, sono dei gran sapientoni ».

1940.

IV.

DUALISMO

Conosci te stesso!

Conosci te stesso! Queste parole erano scritte a lettere d'oro sul frontone del tempio di Apollo in Delfi, ma quale ne fosse propriamente il significato, su ciò disputano gli eruditi. Noi però di questo non ci occuperemo. Noi le prenderemo nel senso comune che si suole dar loro nel linguaggio quotidiano, come il consiglio di affisare lo sguardo dello spirito sul proprio io per conoscersi.

Conosci te stesso! È più presto detto che fatto. Io fisso lo sguardo dello spirito sul mio interno, e al principio non discerno che un polverone confuso di immagini concetti ricordi schemi mentali, un formicolio di impulsi istinti desideri propositi: un fiume le cui rive si perdono alla vista, che scorre ora pigro ora veloce, ora quasi silente ora con rombo di tuono. Il me stesso su cui affiso lo sguardo interiore mi si presenta come un caos. Gli elementi di questo caos essendo interni a me, io sono quel caos, sono gli elementi di esso: e pure sento che io non sono in egual grado in ciascuno di quegli elementi. Quell'immagine che mi traversa fuggitiva la mente è, certo, un elemento del mio io, ma lo è in grado minore di quell'aspirazione, di quel desiderio che mi sembra far corpo con le mie viscere stesse: questo mi sembra più mio, in esso mi sento più io

che in quell'immagine. Il mio io non mi sembra aderire con uguale intensità a tutti gli elementi del mio mondo interiore, che pure tutti son miei: esso mi sembra far corpo più con certi elementi che son certi altri. Come distinguere quelli che veramente fan corpo con esso da quelli che sono come abiti che esso indossa un momento e poi smette o butta via?

Mi affiso più intensamente ancora, ed ecco che, a poco a poco, in quel polverone confuso e assordante di eventi interiori che ondeggia dentro di me il mio sguardo, fatto più fermo, riesce a discernere certe linee centrali e direttive che mi sembrano rimaner costanti nel fluttuare e rinnovarsi continuo del mio mondo interno: linee centrali fatte di abitudini quasi immutabili, quasi un sistema di angoli visuali da cui io giudico il mondo, di pendenze sulle quali scende il fiume dei miei eventi interiori. Su queste linee costanti che mi sembra di ravvisare in me ondeggia come polvere d'acqua su una cascata un turbinio di eventi interni che fluttua al vento e scintilla dei più vari colori, ma che mi sembra aderire meno al mio io, fare meno corpo con esso che quelle linee costanti con cui mi pare di coincidere e far tutt'uno. Queste linee costanti stanno a quel turbinio interiore come il getto della cascata sta al velo d'acqua che si leva da esso e lo ricopre. Sono quelle linee costanti il mio vero io? Pare di sì.

Credo di averlo finalmente scoperto, di averci finalmente messo la mano sopra, ed ecco che mi sento risospinto nel dubbio da cui mi ero creduto liberato. Sì, è vero, nel mio modo di sentire e di

agire mi è possibile scoprire una certa costanza, io tendo ad agire sempre nello stesso modo: per esempio sono orgoglioso e sprezzante, non ho ambizioni, non dò la caccia ai beni e agli onori, ma qual'è il significato vero di questo mio modo di agire? Sotto lo stesso modo di agire possono ritrovarsi i significati più vari: le virtù più squisite e i vizi più vergognosi possono andare in giro con la stessa maschera.

Studiandomi, mi sono accorto che sono un essere abile a dissimularsi, a travestirsi, a mascherarsi non solo di fronte agli altri ma anche di fronte a me stesso: e a furia di travestirmi finisco per dimenticare io stesso che quella che porto sul viso è una maschera, la prendo pel mio vero viso, quella maschera è per me che la porto viso. In quelle costanti del mio sentire ed agire che mi sembra discernere in me, cosa si esprime veramente? un vizio o una virtù? Quello su cui pongo la mano è la mia maschera o il mio viso? sono orgoglioso sprezzante disinteressato perché non tengo davvero ai beni del mondo — come credo — o perché, come a volte mi par di capire, sono troppo pigro per dar loro la caccia e mi piace di vestire di nobiltà morale la pigrizia fondamentale della mia natura? Il mio io gioca a nascondersi con me, evita di guardarsi allo specchio e, poiché qualche volta è pur obbligato a guardarcisi, si mette una maschera per nascondere a se stesso la sua deformità.

Riesco finalmente a mettere la mano su di esso (almeno così mi pare). Credo di tenermi. Questo sei

tu! — grido a me stesso con le parole del mistico indiano. Anche questa volta ho troppo presto cantato vittoria. Quelle linee costanti del mio sentire e del mio agire nelle quali mi è parso di riconoscermi e scoprirmi non sono in fondo che i caratteri generali di tutto ciò che ho sentito e agito. Ma in ciò che ho sentito e agito sono poi tutto quanto? son tutto intero in ciò che fui? Ma sotto tutto ciò che fui si agita un caos confuso oscuro indiscernibile di possibilità di virtualità di tendenze non realizzate, rimaste embrionali e larvali, cui è mancata l'occasione di realizzarsi, e che esse sono forse il mio io, il mio vero io. Durante la guerra mondiale un soldato compié un atto di così splendido eroismo che gli fu concessa la medaglia d'oro: che faceva nella vita quell'eroe? Il lavapiatti. Se quando faceva il lavapiatti si fosse applicato a conoscersi avrebbe forse conosciuto se stesso come un temperamento capace di levarsi all'eroismo? No certo. L'eroismo era in lui ma come una possibilità, una virtualità che non apparve in luce che quando si coagulò in azione. Se per caso quel soldato non avesse mai avuto l'occasione di compiere quell'atto eroico. quell'atto in cui il suo io più profondo affiorò alla luce, avrebbe egli conosciuto se stesso come eroe se non reale almeno possibile? No certo. Il suo vero io sarebbe rimasto ignoto a tutti e a lui stesso per primo.

Ora, non potrebbe ciò capitare a ognuno di noi? Se nessun colpo di piccone viene a farla affiorare alla luce, la vena d'oro ch'è il nostro vero io non

rimane in eterno sepolta? Come facciamo noi a sapere se la tendenza più profonda del nostro essere si è veramente realizzata o se è rimasta una pura virtualità, per mancanza di occasioni di realizarsi? Perciò con profondissimo pensiero Leopardi scrisse che solo Dio conosce veramente gli uomini perché solo Dio conosce tutti i possibili. Perciò sono i tempi agitati tumultuosi terribili come i nostri quelli in cui maggiormente è possibile all'uomo conoscer se stesso, perché in quei tempi gl'individui sono esposti a tutti i venti del Caso, sì che è difficile che il loro essere profondo non sgorghi alla luce. Le età di pace indisturbata, di quiete sociale inalterata sono anche quelle in cui in maggior numero gli uomini se ne vanno all'altro mondo ignoti a tutti e a se stessi.

Il nostro mondo interiore è un labirinto, e il nostro vero io si nasconde per entro le sue grotte e le sue caverne, sottraendosi alla caccia che gli diamo. E quando si riesce a mettergli la mano addosso, ciò ch'è tratto alla luce è il più delle volte un mostro informe e deforme, un minotauro, in cui è appena qualche traccia di umano. Per conoscersi, il solo metodo efficace è quello di moltiplicare le occasioni di sentire e di agire, di osservarci quando sentiamo e agiamo: in ciò che ci dà gioia, in ciò che facciamo con gioia là è il nostro vero essere, là è il nostro vero io. Tu sei in ciò che ti dà gioia, in ciò in cui hai gioia. Tu fai il commerciante, ma spesso perdi l'occasione di un buon guadagno per startene a casa a studiare: il tuo vero io è

quello di uno studioso. Tu fai il professore di filo sofia che scrivi libri ma nessuno ti ha mai visto perdere l'occasione di far quattrini anche se per farli hai dovuto rinunziare a leggere libri per mesi interi: il tuo vero io è quello di un affarista. Riunisci in una linea unica i punti luminosi della tua vita, i momenti in cui gustasti un senso di pienezza vitale, i momenti in cui il tuo essere respirò integro e sano, in cui non avvertisti né vuoto né dolore, né incompletezza né insufficienza, in quella linea tu hai la maggiore probabilità di conoscere e possedere la tua linea vitale, te stesso.

Ma non più che una *probabilità*: perché tu avessi la *certezza*, avresti dovuto essere esposto a *tutte* le occasioni, a *tutte* le circostanze, a *tutte* le tentazioni, avresti dovuto realizzare *tutte* le tue possibilità, trarre alla luce fin l'ultimo pezzo di metallo che contiene la miniera del tuo essere, avresti dovuto entrare in *tutti* i rapporti possibili con l'Universo. Per conoscerti veramente e a fondo come l'*io* che sei, avresti dovuto conoscerti come ti conosce Dio, avresti dovuto esser Dio.

1940.

La gioia del Male.

Come tutti, ho seguìto attentamente i resoconti del processo Hauptmann a Flemington. E ciò che a me — e, forse, non soltanto a me — ha fatto impressione è stato il contegno della folla durante la lunga interminabile attesa del verdetto. Mentre i giurati chiusi nella stanza delle deliberazioni discutevano per ore senza fine, nell'aula si mangiava, si beveva, si giocava a poker: dalla galleria alcuni si divertivano a lanciare sul pubblico della platea bucce d'arancio e frecce di carta. Per la strada durante tutta la notte impazzava il carnevale: canti grida suoni luminarie affari d'oro degli spacci di bevande e di cibi. Uomini e donne tenendosi per mano in lunghe file camminavano ballando e cantando su motivi di jazz: *assolvetelo!* o *condannatelo alla sedia elettrica!* E spesso i cantori dell'un corteo passavano allegramente ad un altro corteo a invocare ad alte grida l'opposto di quello che chiedevano prima. La gioia di vivere splendeva nell'aria. E intanto dodici persone discutevano della vita o della morte — e qual genere di morte! — di un uomo! Fortunatamente, a darci una migliore idea della razza umana, si è avuto il caso di quella signora della giuria che, dopo di aver votato *morte*, è entrata nell'aula piangendo dirottamente, con singhiozzi convulsi. La santa pietà dell'umano dolore

— anche se meritato in piena giustizia — cancellava la vergogna della sfrenata gioia del male altrui impazzante per le strade e per le piazze.

La gioia del male altrui? Qui saltano su con grande aria di sufficienza i dottori del nostro idealismo ad ammonirci che non è vero, che si fa torto all'uomo attribuendogli la gioia e la volontà del male altrui, che credere che l'uomo possa volere il male altrui e goderne disinteressatamente è interpretare inesattamente una realtà spirituale che va altrimenti interpretata. Ridotto all'osso, il loro ragionamento si può riassumere così: — Male è ciò che noi aborriamo, ciò che non vogliamo, ciò da cui fuggiamo e repugniamo: ma chi vuole una cosa, evidentemente se la vuole è perché v'inchina, vi aderisce, vi tende; dunque, non si può volere il male proprio o altrui per la semplice ragione che nessuno vuole ciò da cui aborre, ciò da cui repugna. — E se voi obbiettate, per esempio, che è pure un fatto innegabile che l'invidioso gode disinteressatamente del male che è capitato ad un suo vicino o amico, e dal quale nessun bene viene a lui, essi vi rispondono che ciò di cui l'invidioso gode non è affatto il male del suo vicino o amico, è il bene (reale o presunto) che da quel male può venire a lui. E concludono dicendo che noi si gode mai del male altrui solo perché male altrui, ma si gode sempre e solo del bene che da quel male altrui a noi può venire.

Volesse il cielo che le cose stessero così come questi filosofi dicono! Ma purtroppo il cuore del-

l'uomo è assai più complicato di quanto nella loro facile filosofia essi non immaginino! A confutare il loro ragionamento e a ridurlo in polvere (a tacere di altri argomenti che esporremo in altra sede) basta semplicemente capovolgerlo. Se è vero che non si gode mai del male altrui solo perché male altrui ma perché da esso ci viene un qualche bene (reale o presunto), dev'essere anche vero che non si gode mai del bene altrui solo perché bene altrui, ma solo si gode del bene che da quell'altrui bene ci viene. E se è un'illusione la volontà e la gioia del male altrui, dev'essere egualmente illusione la volontà e la gioia del bene altrui. Allora il Cristianesimo, la cui base vivente è l'esperienza dell'Amore, come volontà e gioia del bene altrui solo perché altrui, sarebbe tutto un'enorme autoillusione che l'umanità ha giocato a se stessa! E il Santo che crede di godere del bene che semina intorno a sé, sarebbe un illuso sotto cui si nasconde un egoismo raffinato e inconsapevole.

No! L'uomo è molto più complesso di quanto una facile filosofia lo immagini. V'è in lui il potere misterioso di installarsi nell'animo altrui e di godere del suo bene e della sua gioia solo perché bene e gioia non sua ma di altri, prescindendo da ogni considerazione del bene che a lui può da quel bene altrui derivare. E correlativamente v'è nell'uomo il misterioso potere d'installarsi nell'animo altrui e di volere il suo dolore e goderne, astrazion fatta in modo assoluto da ogni bene che da quell'altrui male e dolore può venire a lui. L'uomo è l'essere

che ha il potere di dire di sì alla vita altrui solo perché altrui, e allora realizza il miracolo dell'Amore, e di questo miracolo il Cristianesimo ha fatto centro di tutta la sua visione dell'uomo e della vita. Ma egli è anche e correlativamente l'essere che ha il potere di dire di *no* alla vita altrui, solo perché gli piace che l'altro soffra e muoia, disinteressatamente, e questo, e niente altro che questo, è la gioia e il volere del male. Il volere malvagio — disse con profondissimo intuito del cuore umano e con frase scultorea Jacob Boehme, il grande mistico tedesco — non è non-essere, è un *essere che dice di no.* Lo riconoscano o non lo riconoscano i filosofi idealisti, la volontà del male è una tremenda realtà che non chiede loro il permesso di esistere e che cova nel cuore dell'uomo, e basta leggere con attenzione le cronache dei giornali per vederla viva e in atto, come, per esempio, nella fosca notte di Flemington.

Volontà del bene altrui solo perché bene *altrui* e volontà dell'altrui male solo perché male *altrui* sono proprie dell'uomo, e dell'uomo soltanto. L'animale ignora la crudeltà appunto perché ignora l'amore. L'animale più feroce strazia e uccide pel suo bene e non perché goda del dolore che semina intorno a sé. Esso ignora l'atroce e gelida delizia del male altrui. Ma appunto per questo ignora la celeste dolcezza dell'amore: quando l'animale si sacrifica per i suoi figli o per la società di cui fa parte esso non si sacrifica veramente per *altri,* da lui visti e conosciuti come altri, ma gli altri per cui si sa-

crifica egli non li distingue da sé, essi sono per lui quasi parti del suo corpo medesimo, e vivendo per loro in fondo egli non vive che per sé. Così si spiega perché lo stesso animale che ha tenuto in vita e difeso i figli a prezzo di enormi sacrifici non esiti poi a farne un boccone quando è trascorso il tempo prescritto dall'istinto: prima essi erano per lui parte di sé medesimo, e ora gli diventano estranei e indifferenti, *altri*.

È solo l'uomo che pone di fronte a sé l'altro come altro, e come tale può negarlo o affermarlo, con moti assolutamente primari e originari dello spirito. Disinteressatamente godendo dell' altrui gioia e piangendo dell'altrui dolore non meno, ahimé! che satanicamente godendo dell'altrui male, l'uomo afferma la sua umanità e consuma la rottura col mondo animale innocente perché premorale, che ignora, sì, i deliri e le frenesie della Crudeltà ma ignora pure le dolci lagrime della Pietà e i santi trasporti dell'Amore.

1935.

IL RIMORSO DEL BENE.

— Il rimorso del bene? Sarà errore di stampa per: rimorso del male.

— Niente errore di stampa. Questa volta il solito proto non ci entra affatto. Voglio dir proprio: *rimorso del bene.*

Di solito quando si parla di rimorso s'intende il rimorso del male o voluto o non saputo evitare, il cui ricordo punge la coscienza, e può giungere a tanto d'intensità da condurre alla pazzia o alla morte. Ma accanto a questo *rimorso del male* v'è un altro rimorso, che si può chiamare per contrario il *rimorso del bene.* È il rimorso di avere sacrificato il piacere al dovere, il profitto alla dignità, di aver rinunziato a certi vantaggi per non avere saputo calpestare a tempo certi principii e via dicendo. Avrei dovuto farlo anche io! Quanto sono stato sciocco a non farlo! — bisbiglia talvolta una voce interna all'uomo giusto e onesto, che per obbedire alla sua coscienza ha subìto dolori e danni e assiste al successo e al trionfo di altri cui la natura ha fatto il dono di una coscienza più elastica. E un rimorso lo prende della sua onestà. È ciò che intendo per *rimorso del bene.* La coscienza comune dell'umanità non ha mai esitato a riconoscere l'esistenza di questa special forma di rimorso.

Nella sua forma più lieve, esso è il rimorso di *non* aver fatto, di essersi lasciato scappare l'occasione, di non essersi chinato a bere l'inebbriante liquore del piacere, di avere lasciato che le sue onde ci fluissero davanti senza bagnarci dentro le labbra. In questa forma si può dire che non c'è uomo (e donna) che non l'abbia provato almeno una volta in vita. La letteratura risuona del lamento in cui esso si effonde:

> — *Come sono stata sciocca!*
> *Ho sottratto la mia bocca*
> *Alle sue labbra di fuoco!* —
> *E la punge ignota cura*
> *D'esser stata così dura.*

Così parla di una fanciulla il poeta indiano Amarù. Alla fanciulla del quale fa eco la Coppina dello *Specchio d'Amore* del cinquecentista Gottipedi la quale afferma:

— « né maggior cordoglio si può avere quando si perviene alla età nella quale mi truovo io che il rammentarsi del tempo indarno speso e dei piaceri per negligenza trascurati ».

Il *rimorso del bene* può assumere forma più grave quando è rimorso non già di non aver fatto, non già di avere omesso di fare, ma, al contrario, di aver fatto il bene: per esempio, di aver ceduto a un impulso di giustizia, di generosità, di pietà, che ha compromesso e rovinato irreparabilmente lunghe e sapienti combinazioni dell'egoismo e dell'interesse. « *Una buona azione che differisce dalle abituali azioni cattive può essere seguìta da pen-*

timento » osservava già Erberto Spencer, che se non fu quel sommo pensatore che il suo tempo credé, valeva alcune centinaia di volte i chiacchieroni che lo disprezzano senza averlo mai letto.

Il *rimorso del bene* assume perciò due forme principali: nelle persone abitualmente oneste, si presenta come rimorso di *non* aver fatto il male, di *non* avere percorso la facile via del piacere e dell'interesse — nelle persone abitualmente egoiste o malvage, come rimorso di aver fatto il bene, di avere ceduto per una volta alla voce della giustizia e della pietà, della generosità e della onestà. In entrambe le forme, esso può avere gradi differenti di intensità: può andare dal sospiro di rimpianto, dal fuggevole sentimento di amarezza, fino allo scatenamento di un turbine, capace di scuotere la compagine stessa dell'organismo fisico e mentale. Per il *rimorso del bene* si può perfino morire: è il caso del condottiero Gabrino Fondulo (citato da Giuseppe Ferrari nella *Filosofia della Rivoluzione*) che per il rimorso di non avere ammazzato il papa e l'imperatore suoi ospiti a Cremona morì di crepacuore.

Il *rimorso del bene* di solito si presenta come rimorso di non aver fatto o di aver fatto questa o quella azione singola e individuale: di essersi lasciato sfuggire *questa* occasione, di avere obbedito a *quell*'impulso generoso ecc. Ma esso può assumere una forma più grave quando è rimorso di essere l'essere che si è, rimorso — come si dice — *di essere fatto così*. — Che ci vuoi fare? Sono fatto

così! — geme l'uomo onesto all'amico che a fin di bene gli consiglia una bassezza. E un sincero rimorso lo prende di essere fatto così male. Di questa forma più grave di *rimorso del bene* naturalmente non soffre che il galantuomo.

E talvolta dal rimorso si genera il furore: l'uomo si strappa i capelli, si dà i pugni in testa, si dà dello sciocco. E il furore si converte in azione o in velleità d'azione: l'uomo onesto afferra la prima occasione venuta per agire da farabutto, proprio là dove il disonesto si darebbe il lusso d'agire da galantuomo; la donna onesta arriva a buttarsi in braccio al primo venuto, ecc. ecc. Non sono casi astratti, ma concreti, reali, realissimi: ognuno di noi nella cerchia della sua esperienza ne conosce qualcuno. Quando mi capita di aver a che fare con un caso simile, io mi guardo bene dall'opporre al furore del soggetto in questione declamazioni sulla bellezza della virtù, la nobiltà del sacrificio, la santità del dovere, e simili, declamazioni che lo inferocirebbero e gli parlo su per giù, così: « Caro mio, sei nato galantuomo. La cosa ha i suoi inconvenienti. Che ci vuoi fare? Il peggio che potresti fare è di tentare di cessare di essere il galantuomo che sei. Innanzi tutto, non ci riusciresti. Mica è da tutti essere un perfetto furfante: furfante si nasce, non si diventa. Faresti male il furfante: quindi non ne raccoglieresti nessun vero vantaggio, ti faresti ridere dietro, ti faresti pizzicare, finiresti in prigione, ne proveresti rimorso, ti avveleneresti la vita, scenderesti vivo nell'inferno. Resta

quello che sei, è ancora il partito più intelligente. E se l'idea che qualche disonesto fortunato ti guardi dall'alto in basso ti esaspera, evita di dargli l'impressione che lo invidi: vuoi dargli un dispiacere? Fagli capire che lo disprezzi, e, sopratutto, che lo compatisci. O, per lo meno, fingi così. È il peggior dispetto che gli puoi fare ». E l'esperienza mi mostra che questo ragionamento fa effetto, perché è esattamente calcato sulla psicologia dell'uomo, di cui utilizza a fin di bene quelle grandi molle psicologiche che sono la collera, la vanità e l'orgoglio.

Il *rimorso del bene* è un sentimento poco studiato dai moralisti, benché non siano mancati quelli che si sono accorti della sua esistenza, mentre non sono pochi gli artisti che lo hanno rappresentato. Uno degli artisti che meglio ha saputo coglierlo è Leopardi, che nel suo poema drammatico *Telesilla* ne studia un caso raffinato e complicato. Telesilla e Girone si amano, ma la vita li separa: perché Telesilla è maritata a Danaino, amico di Girone. Ora, un giorno Danaino affida Telesilla a Girone perché la riconduca a casa. Nel silenzio della campagna deserta i due hanno una occasione unica di essere l'uno dell'altra in tutta sicurezza e tranquillità. Ed è appunto la previsione del rimorso che avrebbe se di quella occasione unica e irripetibile non approfittasse, rimorso che gli avvelenerebbe la vita, che spinge Girone a far sua Telesilla rompendo così la lealtà e l'amicizia che lo legano a Danaino:

certo che mille volte io pentirommi
rimasto vòto il mio desiare, e molto
più caldo, e perch'io volli; e questa cara
tua faccia e questo sen lasciati avendo;
questi, dich'io.

È un caso tipico di azione cattiva provocato dal *rimorso del bene* agente in anticipazione.

Tutto ciò dimostra ancora una volta la vacuità di certo pseudo idealismo che del rimorso fa un atto essenzialmente morale, anzi l'atto morale per eccellenza. Il fatto che si può provar rimorso non solo del male ma anche del bene dimostra luminosamente che il rimorso è un fenomeno *genericamente pratico* ossia per se stesso, in quanto mero rimorso, né buono né cattivo, buono o cattivo diventando secondo l'oggetto di cui ci si rimorde, come credo di avere dimostrato in un capitolo della mia *Filosofia delle Morali,* al quale rimando il paziente lettore che vogliar conoscer meglio le mie idee sull'argomento.

1938.

Il canto del Presidente.

Siamo in una città devastata dalla peste. Si ode il rombo dei carri che portano all'eterno riposo i vinti dal contagio. Il terrore stringe i cuori. Ma non di tutti. Come sempre in simili casi, così anche qui ci son di quelli cui la minaccia incombente della morte fa divampare in cuore più prepotente che mai la volontà di vivere. Ed ecco una compagnia di giovani riuniti a simposio nel più forte del contagio. Uno di loro, che rallegrava tutti con le sue facezie, è assente: due giorni prima la peste se l'è portato via: si beva in silenzio alla sua memoria! Una donnina canta una flebile canzone, eco lontana di pesti e di morti di altri tempi. Ma bando alla malinconia! Si levi il Presidente del banchetto a cantare un canto « *vivo, libero . . . d'impeto bacchico, — generato dal calice spumante!* ». Giusto, l'altra notte il Presidente ne ha composto uno, e canterà questo canto di sua composizione. È un inno glorificante la Peste:

. . . L'ebbrezza c'è nella battaglia
e nell'oceano che scaglia
per entro al buio i cavalloni
e dell'abisso al limitar
e negli arabici cicloni
e della Peste nel soffiar!

Qualunque cosa micidiale
occulta per il cuor mortale
inesplicabili delizie

un pegno d'immortalità
Felice chi, fra le tristizie,
poter d'averle e cogliere ha.

Lodata, dunque, sii, o Peste!
D'avel le tenebre funeste
non turban noi col tuo richiamo!
Concorde schiuma ogni boccal
e della vergin delibiamo
noi forse l'alito letal!

È il celebre *Canto del Presidente* di Pusckin, nel quale culmina il *Festino durante la peste,* una tragedia lasciata a mezzo dal grande scrittore, che non andò oltre il primo atto. Ce ne dà la traduzione Rinaldo Küfferle, che in occasione del centenario di Pusckin ha pubblicato presso Mondadori una traduzione in versi del *Boris Godunov* e delle tragedie minori. Nella *Prefazione* Küfferle mette in rilievo esattamente l'importanza storica del *Canto del Presidente* vera cellula germinale dalla quale si sono sviluppati tutti i mostri, i demoni, le anime dannate di cui è piena la letteratura russa da Pusckin stesso in giù fino a Dostojevski, Cecof, Sologub, Andreiew e via via fino alla rivoluzione. E non sarebbe stato male che, oltre a enumerarne i discendenti, Küfferle si fosse trattenuto alquanto a enumerarne gli ascendenti, che sono gli eroi del romanticismo europeo, da quelli di Byron e Goethe in su ché il *Presidente* che canta è una delle tante cristallizzazioni poetiche del *satanismo* europeo, frutto del Romanticismo. Ma poiché ora non parliamo in sede di storia della cultura, bensì di *moralità,* possiamo prescindere dagli ascendenti e dai

discendenti del *Presidente* e fermarci alquanto a esaminarne in sede di pura teoria etica le affermazioni.

Nelle tre strofe citate, e che sono le più importanti e le più belle del *Canto*, Pusckin con l'intuito del genio coglie ed enuclea nei suoi tratti fondamentali una delle grandi direzioni dell'animo umano: la *volontà del male per il male*.

Qualunque cosa micidiale
occulta per il cuor mortale
inesplicabili delizie
un pegno d'immortalità!

Si noti la precisione di questi versi (almeno, per quanto dalla traduzione è lecito a me che non conosco il russo giudicare del testo). Il cuore dell'uomo, non però di *tutti* gli uomini (Pusckin dice genericamente: *il cuor mortale*) può trovare delizie, può deliziarsi in *qualunque cosa micidiale*, battaglie, tempeste, abissi, uragani, epidemie. Perché? Per un beneficio che l'uomo conti cavarne? Per esempio: di vedere morire durante la peste un parente ricco da cui spera un'eredità, di non essere più seccato dai creditori ecc. ecc. come in tono di scherzo dice Berni nel capitolo *In lode della peste?* Niente affatto: allora le *delizie* non sarebbero *inesplicabili*. La cosa *micidiale*, la peste, ad esempio, può deliziarlo pel semplice fatto e pel solo fatto ch'è micidiale: ch'è proprio la sola ragione di amar la peste a cui il buon Berni non aveva pensato. Il che distingue l'*umanista* dal *romantico*. L'uomo può amare la morte, il male, il dolore, per se stesso, e

non per un bene che gliene venga o che egli spera possa venirgliene. Perché? Ripeto: non c'è perché, non c'è ragione, *inesplicabilmente*, irrazionalmente. L'uomo è il vivente che può dire di no alla vita per il semplice gusto di dire di no, è il vivente che può volere il male pel semplice gusto del male.

Tesi quanto mai ereticale in filosofia ma, in cambio, estremamente d'accordo col buon senso comune, e, quel che più conta, confermata dall'intuito dei grandi poeti, e in fatto di problemi della vita morale bisogna aver l'occhio ai grandi poeti nei quali il senso della vita, non aduggiato da prevenzioni teoretiche, si esprime in tutta la sua freschezza e immediatezza. Gli è che la filosofia tende invincibilmente a disegnare un quadro del mondo in cui ogni cosa stia a suo posto e abbia la sua ragion d'essere e serva a qualche altra cosa e le ombre facciano meglio risaltare le luci. Essa tende a fare del male l'effetto di un oscuramento dell'intelletto per cui l'uomo si attacca alle cose più o meno di quel che dovrebbe perché ha perduto di vista il quadro esatto del tutto: sì che basterebbe correggere l'intelligenza per correggere il cuore. Onde nessuna obbiezione le può essere più ostica e dura a mandar giù di questa: che esiste nell'uomo (in *ogni* uomo a tratti e a lampi, e in *alcuni* uomini, pochi, pochissimi, per fortuna, come disposizione costante e preminente) una volontà del male, della morte, del nulla, una dilettazione delle *cose micidiali* che, evidentemente, è una forza di negazione e distruzione pura. Se è vero che nell'uomo c'è una simile volontà,

vuol dire che nel mondo c'è qualche cosa d'irrazionale e di antirazionale, dunque d'inesplicabile: ed è logico che la filosofia ripugni con tutte le sue energie a una simile concessione e accumuli montagne di sofismi per sottrarcisi. Ma basta un piccolo colpo di spillo, ad esempio: tre strofe del *Canto del Presidente*, perché tutta quella montagna di tumide vesciche si sgonfi e si dissolva in vento.

1937.

«I BIRBANTI NON MUOIONO MAI».

«Egregio Signore,

Lettore ecc. delle ecc. Moralità, *vi sarei grato se voleste dedicarne una a risolvere un problema al quale nessuno mi ha saputo dare finora risposta soddisfacente: perché le malattie colpiscono più i galantuomini che i birbanti? perché quelli muoiono di malattia prima e più di questi? Sottopongo al vostro ecc. sguardo questo quesito. Voi forse risponderete che il problema è inesistente e che a un problema inesistente non si può dare risposta. In tal caso vi ricordo il detto napoletano (se non erro, siete napoletano): — i birbanti non muoiono mai. — In attesa di leggervi, gradite ecc.».*

— Perché le malattie colpiscono più i galantuomini che i birbanti? E proprio a me me lo viene a domandare? E io che ne so? Queste e simili interrogazioni mi passarono per la mente, scorsa che ebbi la lettera su riportata. E la misi da parte, deciso a non pensarci più. Poi, a poco a poco, finii col non pensare ad altro. Gli è che lo scrivente aveva tirato l'orecchio al demone della vanità che sonnecchia in me come in ogni uomo. Capite! Rivolgersi a me per risolvere un problema a cui *nessuno* gli aveva dato risposta soddisfacente! Che figura avrei fatto ai suoi occhi se non gli avessi fornito

almeno un tentativo di soluzione? Poi, la vanità passò in second'ordine, e il problema mi appassionò per se stesso. E pensandoci mi parve di aver trovato un abbozzo almeno di soluzione. Lo espongo il più brevemente e il meglio che posso.

* * *

I *birbanti* si distinguono in due grandi categorie: gli *egoisti* e i *malvagi*. L'*egoista* è colui che fa di sé il centro del mondo, che non vive che per sé, pel quale gli altri uomini non esistono come fini in sé, ma solo come mezzi e strumenti dei suoi scopi. Il *malvagio* (che a parer mio va distinto profondamente, radicalmente dall'*egoista*) è colui che è aperto, sì, alla vita degli altri, pel quale gli altri esistono, sì, come persone in sé e non come puri mezzi e strumenti dei suoi fini, ma che del dolore degli altri si diletta e gode. L'*egoista* è chiuso al dolore degli altri, non lo sente vibrare in sé, non lo compatisce; il *malvagio* se ne diletta e compiace a dirittura. L'*uomo buono*, invece, è compassionevole: sente come *suo* il dolore *altrui* pur sapendo che è *altrui*. Il suo cuore è aperto e spalancato al dolore di tutti, al dolore del mondo. Ora risentire in sé come *proprio* il dolore *altrui* è cosa che, alla lunga, lima e rode la resistenza vitale, sì che un piccolo urto, che l'*egoista* e il *malvagio* sopportano senza sforzo, è sufficiente per farla crollare. Ancora. L'*egoista* va dritto per la sua strada. La sua coscienza non ha princìpi. Perciò non ha scrupoli né rimorsi. Il suo problema è uno solo: trasformare

gli uomini da ostacoli in mezzi pei suoi fini, o, se non può, girarli e lasciarseli dietro. La sua vita ha compattezza e unità interiori. Il *galantuomo*, invece, l'uomo dalla virtù media e temperata, riconosce sopra di sé dei princìpi da rispettare e appunto per questo è roso da scrupoli e da dubbi; la sua vita è seminata di tentazioni che a stento comprime, di rinunzie che dolorosamente compie, di impulsi che con fatica ricaccia in sé e soffoca. La sua vita è più scissa e tormentata; il suo orizzonte psichico è meno placido di quello dell'*egoista*. Che meraviglia se la vita non vissuta la si trasformi in lui in tanto veleno, sì che quando il male lo assale la sua forza di resistenza diminuita o stroncata non è capace di superarlo?

Nella virtù, nell'onestà, nel galantomismo — *nel senso comune di queste parole* — è implicito un alito di distacco (non senza rimpianto) e di rinuncia (non senza dolore) dai beni di questo mondo: segno di una vitalità le cui radici non affondano saldamente in questa terra. A questa terra l'*egoista* invece è unito con tutte le fibre del suo essere; la sua carica di vitalità biologica è assai più forte. Sì che quando la malattia l'assale, il suo organismo sviluppa virtù di resistenza che domano il microbo più feroce e aggressivo.

* * *

— Allora, dirà qualche lettore, la conclusione è che per campare a lungo e star bene in salute è meglio essere un malvagio o un egoista che un ga-

lantuomo? Come si concilia questa conclusione con la teoria da voi sostenuta nella *Filosofia delle Morali* (fo l'ipotesi che il mio lettore l'abbia letta) che la moralità è un modo di vita che, tutto sommato, e malgrado le apparenze, dà più gioia della vita immorale ed è *morale appunto perché dà più gioia?*

Guardiamoci attorno, e vedremo esempi di longevità e di salute da sbalordire: uomini e donne che hanno raggiunto la più tarda età, vivendo in condizioni durissime, senza agi né comodi, spesso senza igiene, mangiando poco, dormendo male, tra fatiche incessanti che avrebbero spezzato le fibre più resistenti, spesso sfidando i contagi più micidiali. E chi sono? Sono laici che han passato la vita studiando, lavorando, ricercando, sperimentando, creando nei campi più vari dello spirito; sono religiosi che l'han consacrata a curare i mali più ripugnanti e crudeli, e via dicendo. Ma la lunga e potente vitalità di questi uomini, lungi dall'essere una smentita a quanto ho detto finora, ne è la conferma indiretta.

Negli uomini che han messo la ragione della loro vita in qualcosa che è aldisopra della loro persona, la vita si è unificata saldamente, sgorga con un fiotto potente, di un solo getto. Ora, ciò che lima corrode consuma la vitalità profonda dell'uomo è la scissione della potenza vitale, è il vivere parzialmente la vita, è il soffocarne e l'abolirne una parte. Nell'egoista su un piano inferiore, nell'uomo divorato dall'entusiasmo per qualcosa che è fuori e sopra di lui (entusiasmo per l'Arte, per la Scienza, per la Carità, per la Patria, per Dio, ecc.) su un

piano superiore, la vita è unificata e appunto per questo è forte e potente e oppone salda resistenza alle insidie dei mali. Non è unificata invece nell'uomo della virtù mediocre, dell'onestà temperata e comune, che fa il bene sì, ma non senza rimpianto del male che pur lo tenta e seduce; in cui la virtù è comprata a prezzo di un senso di rinuncia e di sacrificio che ne fa qualcosa di grigio e squallido e senza fuoco vitale. L'uomo dall'entusiasmo morale, invece, l'animo tutto preso dal bene, lo spirito che ha posto la ragione del vivere in qualcosa di più alto di lui, è lieto di fare il bene, ne è gioioso e felice: il bene che fa gli piace e lo diletta, lo esalta e lo *vitalizza*; se egli non fa il male, è perché farlo lo disgusta e lo annoia. Il male non lo tenta, e il suo non farlo non è affatto per lui accompagnato da un senso di rinuncia e di sacrificio.

Perciò, mentre l'uomo dalla compassione puramente *passiva*, che si limita a risentire come suoi i mali altrui, apre le porte del cuore a tutto il dolore del mondo onde la sua vitalità ne è indebolita, l'uomo dalla pietà *attiva*, colui che sente in sé come suo il dolore altrui, ma ne è stimolato ad agire per lenirlo, sente in sé una gioia dell'attività benefica avvolgere e compenetrare il dolore che gli viene dalla pietà e disintossicarlo del suo amaro: nessuno più sereno e lieto di quei pii religiosi che vivono a contatto dei mali più orrendi ma che dànno per scopo alla loro vita combatterli e lenirli.

Conclusione? Volete godere buona salute e vivere a lungo su questa terra? Siate *completamente*

buoni e, se non lo potete, *completamente* peccatori, ma non siate di quei « peccatori a metà che han qualche amore della virtù » o, come dice Pascal, ch'è lo stesso, di quei virtuosi a metà che han qualche amore del vizio: essi, come dice Pascal, vanno all'inferno dopo morti; dopo, aggiungo io, aver vissuto poco e male.

1938.

UNA GOCCIA DEL SANGUE DEI TITANI.

I giornali han pubblicato in questi giorni la sentenza che il tribunale della città di Schwering in Germania ha pronunciato contro colui che lassù chiamano il « mostro di Schwering », condannato a morte perché convinto di avere ucciso dodici persone (ma sospettato di averne assassinato oltre una trentina) per nessun'altra ragione che pel gusto di uccidere. E ciò m'induce a ritornare sul tema che ebbi a svolgere della gioia del male pel male, di cui io (in conformità del buon senso e del senso comune) ammetto la possibilità e la realtà, contro l'opinione presso che unanime dei filosofi contemporanei che la negano, dimentichi di quello che diceva Hegel, che la filosofia deve sistemare e coordinare i dettami del senso comune, non aprioristicamente negarli.

È, infatti, oggi dottrina universalmente ammessa dai filosofi che l'uomo non gode mai del male che fa solo perché male, ma gode soltanto del bene, reale o presunto, che da quel male gli viene o che egli crede gli possa venire: sì che, ad esempio, quando l'invidioso gode della disgrazia capitata al vicino non gode, in realtà, del male che si è abbattuto sul vicino, ma solo del bene che, a ragione o a torto, egli giudica venga, o possa venire, a lui da quel male. E volesse il cielo le cose stessero così!

Disgraziatamente non stanno affatto così, e l'uomo può benissimo godere *disinteressatamente* del male altrui, come il senso comune ed il buon senso sono pronti ad ammettere senza la menoma difficoltà. E non solo quella dottrina è un disaccordo col senso comune e col buon senso, ma è in disaccordo anche con quanto ci dicono gli artisti che si sono curvati a spiare gli abissi oscuri, i lati notturni dell'animo umano. E per non citare il solito Dostojevski e altri scrittori ben noti, citerò una raccolta di novelle che col titolo *La route du bagne* è stata or ora pubblicata da un novelliere e romanziere specializzato nella pittura della vita di donne e uomini perduti, Francis Carco.

Da queste novelle, che tutte spiccano per un tratto forte e sobrio, si sprigiona una conclusione generale che Carco formula nei seguenti termini· *ogni essere vivente porta in sé il bisogno di uccidere, questo bisogno è inesplicabile, può dormire a lungo nelle pieghe oscure del nostro incosciente, poi risvegliarsi brutalmente e ossessionarci senza posa.* Pochi uomini uccidono, aggiunge Carco, ma tutti hanno in fondo all'anima l'istinto omicida, tutti sono criminali allo stato embrionale. Dove, secondo me, è da riprendere l'*ogni* e il *tutti*. Come fa Carco a sapere che *ogni* uomo e *tutti* gli uomini senza eccezione sono omicidi in potenza? Non certo per via d'induzione sperimentale, come è fin troppo evidente. E nemmeno per via di un ragionamento che dimostri la necessità della presenza nell'animo umano di un istinto omicida: l'anima e la vita non

obbediscono a necessità logiche. Quell'*ogni* e quel *tutti* sono dunque di troppo. Resta che in parecchi, in molti uomini circola nelle vene una goccia del nero sangue dei Titani, che dà a chi la possiede il gusto del far soffrire e morire. Non sarebbe certo Carco, un artista che all'immaginazione viva e forte unisce anche la conoscenza diretta e la frequentazione assidua di uomini e donne del bassofondo sociale, a sostenere che l'uomo è incapace di godere del male altrui disinteressatamente. La cosa è inesplicabile? Certo che lo è. Ed è per spiegarla che si è almanaccata la spiegazioncella razionalistica che si gode non del male altrui, ma solo del bene (reale o immaginario) che ci viene dal male altrui. Ma il torto è proprio di volere spiegare quello che spiegare non si può.

Ma Carco va più oltre, e fa un'osservazione originale, o che mi sembra tale. Tutti — egli scrive (e io rinnovo le riserve su quel *tutti*) — possono uccidere, ma solo pochi uccidono. *Comparabile al fulmine che non tocca che una o più cime degli alberi di una foresta, l'istinto dell'assassinio si abbatte ogni giorno sugli uomini, e quelli che hanno versato il sangue preservano così dal crimine i loro fratelli fino al prossimo uragano.* Le cose — si può dire con altre parole — procedono *come se* l'istinto omicida fosse un mostro che ogni giorno, simile al ciclope Polifemo, ha bisogno di divorare qualche vittima umana, ma, una volta saziato, i superstiti sono sicuri di vivere fino al giorno dopo. Tutto procede *come se,* uccidendo, i criminali liberassero per

quel giorno gli altri uomini dalla tentazione omicida. Ciò presuppone — si obbietterà — che gli uomini formino unità, sì che la sorte e il destino degli uni si ripercuota su quello degli altri, sì che il peccato degli uni condizioni l'innocenza altrui. Ciò presuppone ancora, si dirà, che l'istinto omicida sia un'energia, una forza unica, non un atto che si genera nell'animo di questo e di quel singolo uomo, indipendentemente da quello che può accadere nell'animo di questo o di quell'altro singolo uomo. Ma, che ne sappiamo noi delle ragioni per le quali quella nera goccia di sangue circola nelle vene di alcuni uomini e di altri no, e in alcuni ha tanto di forza da esplodere in atti esteriori? Chi ci dice che le cose non procedano come in una epidemia, nella quale la morte degli uni (esaurendo la forza dei germi malefici) assicura e condiziona la salvezza degli altri? Chi è mai stato capace di tracciare i confini che separano un individuo da un altro? E non aveva piuttosto ragione Eraclito quando affermava: i limiti dell'anima tu non arriveresti *a trovarli nemmeno percorrendo tutto quanto il cammino: così profondo essa ha il suo fondamento* (frammento 45)?

Un fatto che non si può negare è il sentimento oscuro ma profondo che nell'animo dei santi, degli esseri tutti amore e bontà e dolcezza, si leva al contatto dei criminali: sentimento d'infinita pietà, di compassione illimitata, di fraternità nel dolore, ma anche sentimento di umiltà di gratitudine di rimorso, *come se* il santo oscuramente e confusamente sen-

tisse che, peccando, delinquendo, pagando il suo tributo al mostro feroce annidato nel sangue dell'uomo, il delinquente ha liberato i suoi fratelli dal male, li ha assicurati dagli assalti del mostro, si è sostituito ad essi nel peccato e nel delitto. Tutto procede *come se* il santo sentisse che se al posto del criminale c'è il criminale e non lui, santo, è, in fondo, un puro caso o (che dal punto di vista pratico è lo stesso) predestinazione: e poiché oscuramente, confusamente, l'uomo asceso al culmine della bontà sente questo di fronte al criminale coperto di sangue, egli prova come una santa umiltà e quasi una divina vergogna e un celeste rimorso della sua salvezza come se avvertisse che essa è stata comprata a prezzo di quella colpa e di quel peccato. Qualcuno doveva delinquere perché gli altri si salvassero. E perciò da una parte, il criminale si riconosce il diritto di pregare gli onesti e i buoni perché non lo disprezzino, non lo insultino ma preghino per lui (si ricordi la straziante *Ballata degl'impiccati* di Villon, col ritornello:

Mais priez Dieu que tous nous veuille absoudre!

— dall'altra, il santo odia il male ma non odia mai il malvagio, come se il suo sguardo penetrasse al dilà della superficiale separazione degl'individui sino a quel piano profondo della realtà ove le forze del Bene e del Male, dell'Amore e dell'Odio si dànno battaglia, concludono provvisori armistizi, si compongono in fragili equilibri, donde di lì a poco dopo torna a scoppiare la folgore.

1936.

UN MOSTRO: EVNO AZEV.

Durante tutta la sua lunga vita, Paul Bourget non si stancò mai di ripetere che prima ed essenziale condizione di un romanzo è la *credibilità*. Ma in che consistesse detta *credibilità* non riuscì mai a definire con chiarezza. Alla parola *credibilità* si possono, infatti, dare due significati del tutto opposti. La *credibilità* si può intendere l'armonia e coerenza interiori sì che il romanzo si configura come un mondo che per reggersi e spiegarsi non rimanda a nulla fuori di sé, avendo in se stesso il suo ritmo e la sua legge: e in tal caso per *credibilità* non s'intende nulla di essenzialmente diverso di quella *verosimiglianza* in cui già Aristotile riponeva l'essenza dell'arte. Ma per *credibilità* si può intendere, e Bourget intendeva di fatto, verosimiglianza nel senso comune di simiglianza al vero di tutti i giorni. Nel qual caso, da una parte si commette l'errore di misurare l'opera d'arte con un criterio estraneo al mondo dell'arte stessa, e perciò non pertinente e inefficace; dall'altra, quel criterio, a toccarlo da vicino, va in fumo. Poiché spesso che cosa è meno verosimile del vero? La storia formicola di eventi realmente accaduti, che hanno impresso il suggello della realtà, e che pure sono pochissimo, anzi niente, verosimili. Non per nulla la frase « incredibile ma

vero » è andata in proverbio. Probabilmente, fra le tante ragioni della grande voga attuale delle biografie storiche c'è appunto il piacere di trovare in esse commisti e intrecciati in modo indissolubile realtà e inverosimiglianza, esistenzialità e assurdità.

Esempio. Che c'è di meno verosimile, nel senso ordinario della parola, della storia narrata nel libro di G. Peusner sulla *Doppia vita di Evno Azev* (Mondadori, i Libri verdi)? È forse verosimile, credibile, nel senso ordinario della parola, che un uomo contemporaneamente diriga l'organizzazione terroristica di combattimento di un partito rivoluzionario (dei socialisti rivoluzionari russi nella prima decade del nostro secolo) e organizzi e mandi a buon fine degli attentati (contro il ministro Pleve e il granduca Sergio) e, in pari tempo, funzioni nel seno del partito da agente informatore, provocatore e sabotatore della polizia (dello Zar) e per anni faccia le due parti nella commedia (meglio si direbbe, tragedia) così maestrevolmente che, messi di fronte alle prove del suo doppio gioco, i compagni di partito si rifiutino lungamente di credervi e si rifiuti di crederci la stessa polizia, e oggi ancora non si riesca a veder chiaro fino a qual punto Azev abbia agito per conto degli uni o degli altri, fino a qual punto abbia, invece, agito per conto suo? E questo non in tempi lontani, non in paesi selvaggi e barbarici, ma nel nostro tempo, in paese europeo, nel quale e rivoluzionari e polizia avevano portato a un altissimo grado di perfezione l'arte di procurarsi informazioni precise e sicure sui movimenti

e progetti della parte avversa? La storia di Azev dovrebbe essere letta e meditata attentamente da quanti coltivano la storia dell'antichità: affinché prima di dichiarare inverosimile questa o quella tradizione tramandata per secoli ci pensino su due e tre volte.

Ma l'inverosimiglianza della storia di Azev non si esaurisce qui. La cosa più strana, meno verosimile, più incredibile di questa incredibile storia è la ragione per la quale Azev si imbarcò nella sua rischiosissima avventura. È naturale immaginarlo come un dilettante di sensazioni, come un uomo pel quale rivoluzione e controrivoluzione, socialismo e zarismo erano perfettamente uguali, e che giocava su due piani pel gusto del rischio, per l'ebbrezza dell'avventura, pel piacere di riconquistare sulla morte ad ogni momento la sua vita. Un tipo simile era, a quel che pare, il suo compagno di cospirazione e di attentati Boris Savinkov, il quale, a quel che sembra, si gettò nel terrorismo senza credere alla Rivoluzione, per gusto dell' avventura, per amore del rischio. Ma Savinkov non tradì mai i compagni, non fece mai due parti in commedia.

Ma — ed è qui la cosa più strana — Azev sembra non avesse nulla del romantico e del dilettante di sensazioni. Tutto mostra in lui un temperamento straordinariamente normale, borghese nel senso meno buono della parola, amante dei comodi e dei divertimenti. Chi ne guardi la fotografia senza saperne il nome non riuscirà mai a sospettare che quell'uomo grande, grosso, plebeo, dalle grosse lab-

bra sensuali rovesciate fosse il più tremendo agente provocatore di tutti i tempi. Gli attentati li preparava, freddamente minuziosamente, ma non ci prendeva mai parte personalmente. Ma allora perché fece quel che fece? Non si riesce a trovare altra ragione alla incredibile commedia che egli recitò per oltre quindici anni che la voglia di guadagnar denaro con poca fatica. In fondo, doveva essere un pigro. Lavorare gli doveva costare una pena incredibile. Indolente di natura e amante di una vita comoda, gli accadde come suole accadere a molti tipi del genere che per guadagnare senza lavorare prendono vie traverse nelle quali finiscono poi per affannarsi e penare assai più che in un normale onesto lavoro. S'intende che una volta entrato nel gioco, non gli fu facile uscirne fuori: egli doveva badare a che non fosse scoperta la sua doppia parte, ché la scoperta gli sarebbe costata cara e da parte della polizia e da parte dei compagni di partito che contro le spie e gli agenti provocatori erano inesorabili. A trattenerlo nel gioco dovette contribuire non poco anche il fatto che con gli emolumenti della polizia e la cassa del partito nelle mani aveva la libera disponibilità di somme che in una vita onesta e normale non avrebbe mai avuto a portata di mano. Probabilmente, pensava più all'avvenire che al passato, e raramente si fermava a ricapitolare con un colpo d'occhio la sua vita, e così si risparmiava lo spavento che forse allora lo avrebbe colto.

Così, entrato nel gioco, ci dura quindici anni, e li passa in viaggi incessanti, in un moto perpe-

tuo, nel pericolo continuo di essere scoperto, con l'obbligo di una continua presenza a se stesso, pena la vita, organizzando attentati e denunciandoli o menandoli a termine secondo che gli conveniva l'una cosa o l'altra, e contemporaneamente in questo inferno fa vita di famiglia, si diverte con le donnine, va ai bagni e in villeggiatura, non si rifiuta nessun comodo, e sempre mostra un viso calmo freddo apatico indifferente, come un chimico che tutto il giorno manipoli esplosivi formidabili, e tuttavia di niente si preoccupi come di un aumento di stipendio alla fine del mese. Di rimorso per le vittime che egli mandava in galera o alla forca, nemmeno l'ombra. Il rimorso fu forse il sentimento che gli fu più estraneo. Dopo aver provvisto la forca di carne fresca, scherzava con i suoi bambini con la tranquilla coscienza di un macellaio che, dopo aver fatto strage di agnelli, torni a casa e si metta a scherzare con i figlioletti. Ma quando la macabra farsa viene in chiaro ed egli è obbligato a fuggire e ad abbandonare per sempre i figli, non il più piccolo cenno di rimpianto e di tristezza per i piccoli che ha dovuto lasciar lontano, per la moglie che lo ha rinnegato. Muta nome e professione, si mette a far l'agente di borsa, e vive parecchi anni quasi felici in compagnia di una canzonettista ch'egli aveva conosciuto e nella quale aveva saputo suscitare una profonda attenzione per lui. Previdente e calcolatore, aveva messo da parte per i giorni della vecchiaia e della solitudine un cuore e dei quattrini e se li trovò tutti e due, non sbagliando nemmeno

questa volta. Né per quel che si sa le sue notti furono turbate dall'apparizione degli spettri delle sue vittime. Col che è provato ancora una volta che una canaglia totale ha il cuore più in pace di una canaglia a metà.

Un mostro? Certo, ma non nel senso che godesse della rovina che seminava intorno a sé, che bere il pianto delle sue vittime fosse la sua segreta dilettazione. Niente di demonico in lui. Un mostro, ma solo nel senso di una totale assenza del senso dell'umano. Conosceva a fondo gli uomini ma come si conoscono le cose, senza mai simpatizzare con essi. Giocava con la carne degli uomini con la stessa freddezza con cui un affarista gioca con i titoli di borsa, e quando il gioco si chiude con un crack, non perciò gli si altera la pace profonda della sua coscienza, tanto vero che ha la forza di rifarsi.

Come aveva ragione Sofocle quando nell'*Antigone* cantava: « *Numerose sono le meraviglie della natura, ma di tutte la cosa più meravigliosa è l'uomo!* ».

1936.

Metafisica del mangiare.

V'è un atto vitale che i cittadini di alcuni paesi ricchi compiono, pare, non meno di cinque volte al giorno; che i cittadini dei paesi meno ricchi compiono un numero di volte inferiore a cinque, e alcuni una volta sola: che una parte dell'umanità non riesce a compiere nemmeno quell'unica volta, pur desiderando ardentemente di compierlo e pur indirizzando tutti i suoi sforzi allo scopo di compierlo: un atto vitale che non è certo tutta la vita né la ragione di tutta la vita, ma senza del quale vita non è. Quest'atto, il lettore l'ha indovinato, e non ci voleva molto, è l'atto del mangiare. Pure, lo si crederebbe?, è quello a cui meno che a ogni altro i filosofi han rivolto l'attenzione. Se un abitante del pianeta Marte allo scopo d'informarsi del modo di vivere degli abitanti del pianeta Terra si procurasse gli scritti dei filosofi terrestri, potrebbe percorrerli tutti, dai frammenti di Talete fino ai volumoni del filosofo X. Y. Z. nostro contemporaneo, e, se non avesse altre fonti d'informazione, a stento riuscirebbe a capire che l'uomo è un animale che per tenersi in vita deve introdurre ogni giorno del cibo in un canale che percorre il suo corpo e che fa di lui, come diceva il divino Leonardo, un tubo a due capi.

Più filosofa dei suoi filosofi, l'umanità ha tanto ben capito l'importanza di quell'atto, che l'ha sempre associato indissolubilmente agli atti vitali più solenni e significativi. Nascite funerali matrimoni patti commemorazioni celebrazioni, tutti gli atti che tendono a congiungere gli uomini in legami stretti e, nell'intenzione almeno, indissolubili consistono in o si associano a banchetti in comune. L'atto del mangiare in comune è l'accompagnamento presso che inevitabile di ogni atto che accomuna gli uomini: *compagno* è etimologicamente colui che ha il pane in comune. E per unirsi ai suoi dèi o al suo dio l'uomo ha fatto ricorso al sacramento della comunione. E pure di fronte a quest'atto che per tanti uomini è il più importante della vita, anzi lo scopo essenziale di essa, di fronte a quest'atto senza del quale la vita non è, i filosofi sono passati senza degnarlo di attenzione, senza farlo oggetto di considerazione profonda! Forse appunto perché era comune e quotidiano. Non per nulla al filosofo che inaugura la serie dei pensatori occidentali, a Talete Milesio, la aneddotica degli antichi attribuiva di essersi attirato le beffe di una schiava di Tracia perché mentre osservava gli astri era cascato in un pozzo che si apriva ai suoi piedi e a cui egli non aveva fatto attenzione.

Ci fecero attenzione a quell'atto i pensatori indiani, e non ci misero molto ad accorgersi che mangiare va connesso con l'uccidere, che mantenere la vita va connesso con distruggere la vita. Ma poiché per essi la vita era essenzialmente la vita animale,

credettero di poter dissociare il vivere e il mangiare dall'uccidere proibendo il cibo animale. Di qui il vegetarianismo comune a tante sette ascetiche indiane. Il cibo vegetale per esse rendeva possibile il mangiare, dunque il vivere, in piena innocenza. (Movendosi nello stesso giro d'idee Wagner sosteneva che la decadenza dell'umanità era cominciata il giorno che l'uomo aveva messo a morte gli animali per mangiarseli). Ma, riflettendoci meglio, i Giaina si accorsero che non ogni cibo vegetale era atto a questo scopo, bensì solo quello prodotto spontaneamente dalla natura, perché il cibo venuto su con le cure dell'uomo, il cibo procurato dall'agricoltura, anche quello gronda di sangue innocente, essendo impossibile lavorare i campi senza uccidere o ferire gli animali che li abitano. E i Giaina proibirono l'agricoltura.

Oggi sorridiamo della loro ingenuità. È proprio un fisiologo indiano, il Bose, che, con decisive esperienze di laboratorio, ha provato che le piante sono dotate di sensibilità né più né meno, se anche diversamente, degli animali, e che il tagliarle, l'estirparle, il bruciarle, il bollirle, provoca in esse movimenti espressivi della più profonda, se anche silenziosa, sofferenza. Un gregge che pascola per un campo verdeggiante: c'è spettacolo più dolcemente e soavemente idillico? Per chi lo vede. Per l'erba che le pecore strappano e triturano passando, esso significa lo scempio più orrido e crudo. Raccontano che il vegetariano Shaw dopo aver assistito nel laboratorio del Bose alle convulsioni di un cavolo in

padella sia tornato a casa col rimorso nell'animo e col pianto negli occhi. Sì che i Giaina che si limitavano a proibire l'agricoltura per non danneggiare gli animaletti dei campi ci fan sorridere come ci fan sorridere i loro asceti che ancor oggi passeggiano con un velo sulla bocca per non uccidere respirando gli insetti volanti e con una piccola scopa in mano per spazzare dal suolo su cui vogliono sedersi gli insetti che vi brulicano. Noi oggi sappiamo che a ogni boccata d'aria che respiriamo milioni di microbi sono messi a morte senza che nemmeno ce ne accorgiamo. Vivere è uccidere.

La conclusione parrebbe che sola vita innocente è quella vegetale, che solo il vegetale mangia senza uccidere, nutrendosi direttamente degli elementi inorganici. Ma pensandoci meglio si vede che anche questa è forse un'illusione. Prescindiamo dalle piante che vivono a spese di altre piante; prescindiamo dal fatto che le piante lottano fra loro per rubarsi l'aria la luce i succhi del suolo; immaginiamo una pianta che viva solitaria in un terreno a contatto diretto dei materiali inorganici senza provocare con l'atto del suo nutrirsene la morte di nessun altro vivente: chi ci assicura che quei materiali sono veramente inorganici? Chi è stato mai capace di tracciare la linea che divide l'inorganico dall'organico? Non soltanto filosofi innumerevoli han creduto all'animazione della terra: ci han creduto scienziati moderni del più alto valore, ad esempio il Fechner, creatore della psicofisica. Dal punto di vista dell'idealismo kantiano, poi, lo spazio è un

modo nostro di vedere le cose, è nostra rappresentazione, e non realtà in sé. Ma se ciò è vero, come io credo che sia vero, ne risulta che ciò che ci appare come esteso nello spazio, come materia inerte e bruta, è un'apparenza sotto la quale si nasconde una grande corrente vitale che congiunge in unità misteriosa una molteplicità per noi infinita di vite e di viventi. Se ne deduce che la pianta che succhia gli umori della terra è in realtà un vivente che vive a spese di ciò che ci appare morto ma che in realtà è vivente anch'esso o entra nel circuito di vita di un vivente. La pianta mangia rubando vita anch'essa; anch'essa per mangiare, poco o molto uccide.

Siamo in presenza di una legge fondamentale del vivere. Il vivente non si mantiene in vita che diminuendo o distruggendo vita in altri viventi. La vita si volge in se stessa coi denti e solo così può vivere. Schopenhauer lo aveva ben capito, egli che tra i filosofi moderni è il solo che ha sentito il profondo insondabile enigma nascosto nell'atto del mangiare. Si domanda: la vita ha bisogno di mangiare perché si è rotta in individui innumerevoli così che il mangiare è l'atto con cui il singolo vivente si sforza di ristabilire a suo profitto l'unità rotta? Ovvero la grande unità della vita si è rotta in infiniti individui viventi appunto per mangiare se stessa, poiché fuori di sé non c'era nulla che potesse mangiare? È la volontà di mangiare che si è creata il cibo frantumando l'unità del vivere in individui infiniti, o questi si mangiano fra loro per

restaurare in qualche modo, ciascuno a profitto suo, l'unità frantumatasi? Domande che possono sembrare assurde e ridicole agli uomini immersi fino ai capelli nella veduta comune delle cose, ma che pure s'impongono allo spirito che si pencola pensoso sugli abissi della vita e vanamente si sforza di penetrarne l'insondabile oscurità.

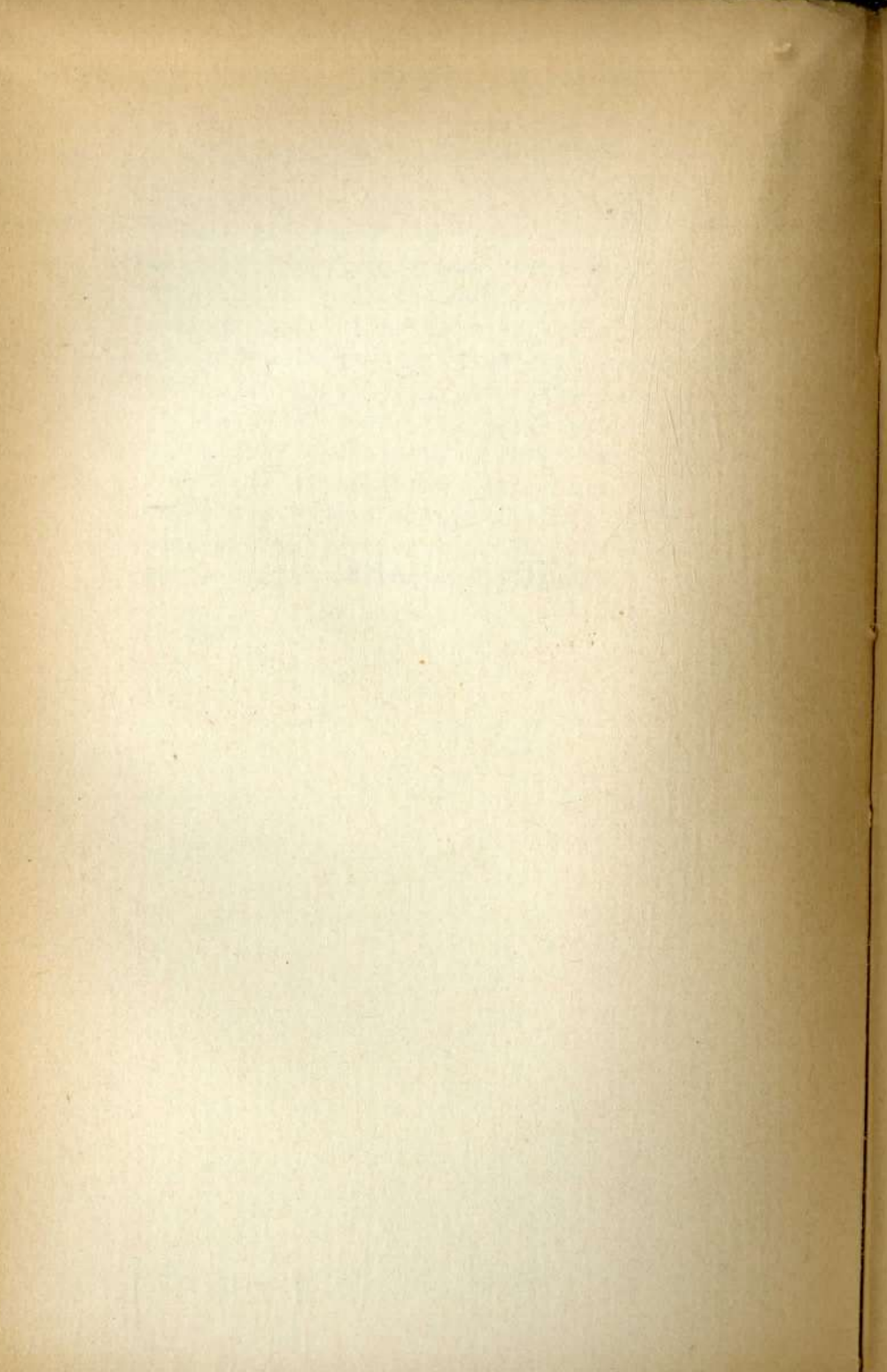
Unico tra i viventi l'uomo ha avvertito il mistero del mangiare e ne ha sentito il rimorso. Unico tra i viventi, l'uomo ha talvolta preferito essere mangiato anziché mangiare: la leggenda buddista narra che in una delle sue incarnazioni Budda offrì se stesso in pasto a una tigre affamata che non aveva latte pei suoi piccini. È il rimorso oscuro dell'uccidere insito nel mangiare che è alla radice del gran sogno umano di uno stato di cose in cui sia possibile vivere senza mangiare, cioè senza uccidere. Se il paradiso che l'uomo ha sognato il più spesso è un paradiso in cui sia possibile mangiare e bere a sazietà senza lavorare, è titolo di nobiltà dell'uomo che esso, attraverso le religioni più alte e più pure, abbia sognato un cielo in cui il vivente sia compossibile con *ogni* altro vivente, con *tutti* gli altri viventi, senza ucciderne nessuno. Il Buddismo e il Cristianesimo sono le forme in cui questo sogno di una vita totalmente incruenta e innocente si è dato piena espressione. Sogno, ché fino a che viviamo sul piano di vita che è il nostro una vita *totalmente* innocente, un vivere che sia vivere senza essere *affatto* distruggere è assolutamente impossibile: Budda che nel periodo del suo più in-

tenso ascetismo mangia una giuggiola al giorno, il santo che vive di locuste nel deserto lacerano e uccidono, l'uno una pianta l'altro degli animali, entrambi dei viventi. Perciò il sogno di una vita innocente che è al fondo del Buddismo e del Cristianesimo è anche un potente appello all'evasione della terra, alla fuga del vivere sul nostro piano di vita.

Sarà un ben tristo giorno per l'umanità il giorno in cui quell'appello ammutolirà *del tutto*, e la volontà di vivere sul nostro piano di vita si sferrerà senza freno e senza rimorso alcuno. Allora l'uomo come ai tempi preistorici mangerà senza scrupolo piante, animali e il suo simile stesso.

1938.

V.

NOTE UMANE

La festa.

Se a qualche uomo del vecchio Regime si fosse domandato di definire in che consiste una festa civica, è probabile che avrebbe su per giù risposto che festa civica è una giornata di vacanza che ognuno impiega come meglio gli passa pel capo, meno i disgraziati obbligati dal loro ufficio a fare o sentire discorsi noiosi a tema obbligato. La definizione sarebbe stata esattissima. Al contrario, i più profondi osservatori dei Regimi del Dopoguerra sono unanimi nel noverare fra le cause del loro successo la comprensione dell'anima popolare di cui essi han dato prova inventando nuove feste civiche e riuscendo a interessarvi la popolazione. Il che c'induce a ricercare brevemente il significato profondo, essenziale della festa civica, ciò che essa è e significa quando si realizza in tutta la pienezza della sua natura.

Innanzi tutto, è essenziale alla festa civica essere periodica, ritornare cioè a intervalli regolari di tempo, e vedremo perché. L'intervallo può essere lungo quanto si vuole, magari di un secolo (come a Roma le feste secolari per cui Orazio scrisse il suo carme): quel che conta è ch'esso sia regolare così da tagliare il corso del tempo e dividerlo in festivo e non-festivo. E questa distinzione corrisponde a una distinzione qualitativa del sentimento: se la festa civica è vera festa, l'animo con cui la

si vive non può essere lo stesso di quello con cui si vive il tempo comune e volgare. In che consiste questa speciale tonalità psichica propria della festa civica? Nell'allegria? Certo, festa senza allegria non è concepibile. Ma che specie di allegria? Non certo quella del giorno comune e volgare. Dunque una speciale allegria che si tratta di definire.

Per definirla, facciamo un salto fino all'Oceania, presso i popoli dell'Australia e della Nuova Guinea di cui etnologi pazienti han studiato gli usi e i costumi. Le feste di quei popoli primitivi ci aiuteranno a capire le nostre. Ora in che consistono quelle feste? Nel rifare ciò che gli antenati han fatto.

Nel tempo mitico — così pensano quelle popolazioni — tutte le cose furono fatte dagli antenati che per farle si metamorfosarono in ciò che facevano: se oggi vi sono piante animali rocce monti fiumi armi istituzioni usi costumi ecc. ecc. ecc., fu perché nel tempo dei tempi gli antenati si metamorfosarono in tutte queste cose. La festa consiste nel rifare ciò che gli antenati han fatto, nel ripetere il loro gesto creatore. Il gesto creativo dell'antenato mitico non è solo oggetto di ricordo, non è solo commemorato: è rifatto presente, attuale, vivo. La tribù s'identifica con l'antenato e sente sé *creare come lui e con lui.*

Qui è l'essenza della festa civica, di *ogni* festa civica. Essa non è semplice commemorazione di una data e di un evento come di cosa lontana e passata, che fu e non è più: è riattualizzazione delle forze psichiche che misero in essere quell'evento. È un bagnarsi nelle sorgenti di emozioni passioni idee

da cui l'evento fu messo in atto, è un tornare a vivere l'evento come fu vissuto il giorno in cui fu messo in essere per la prima volta. È un ritorno ai princìpi, alle forze generative, alle *madri* nel senso goethiano della parola.

Di qui il doppio carattere della festa civica: è qualcosa di *solenne* e insieme di *allegro: solenne* perché la comunità rivive lo stato d'animo che creò o mise capo all'evento che ha tanta importanza nella sua vita; *allegro* perché la comunità lascia il piano della vita di tutti i giorni, il piano della realtà già data e già fatta tra cui si muove nella fatica quotidiana, e ritorna allo stato di creatività pura: ora, creare è sempre qualcosa di lieto e giocondo. Sull'attività creatrice lampeggia la gioia che accompagna ogni creazione.

Così si spiega come le feste civiche siano essenzialmente commemorazioni. Al ritorno della data l'evento è commemorato: cioè non soltanto ricordato ma ri-vissuto, rifatto presente attuale vivo. Dal piano del dato, del trovato, del reale che c'è e non chiede a nessuno il permesso di essere, la comunità passa al piano dell'inventare, del creare, della gioia creatrice. Di qui l'ebbrezza con cui presso gli antichi popoli nelle feste che importavano sacrifici umani le vittime correvano al sacrificio: la morte non era subìta ma voluta, creata, e perciò qualcosa di vivo, dunque di allegro anch'essa. Né perchè l'allegria ci sia, si deve far qualcosa di straordinario; occorre, perché l'atto sia festivo che sia agito in stato di creatività, come se lo si inventasse allora, pel piacere

di farlo, senza servitù allo scopo pratico (guadagno). E poiché la danza — come ho mostrato nella mia *Estetica* — è nient'altro che il movimento corporeo eseguito per amor di se stesso, astrazion fatta da ogni scopo pratico cui esso possa servire, così si spiega come presso gli antichi popoli e i primitivi antichi e moderni festa e danza siano tutt'uno.

L'atmosfera della festa civica è l'atmosfera della creazione: atmosfera quindi giovanile e rumorosa. Celebrando la festa, la comunità scuote da dosso la polvere degli anni, rifà presente il passato, abolisce il tempo. Festeggiando, essa crede di semplicemente rivivere i sentimenti degli avi che diedero essere all'evento festeggiato; in realtà, non li vive o ri-vive semplicemente, ma, in più, *li ama*, ama quella vita che fu la loro, ci si diletta, compiace e gode. E poiché l'atto che dà vita all'arte è secondo me l'*amor di vita*, non il vivere semplicemente ma l'amare la vita, perciò lo stato d'animo del dì della festa collettiva è stato d'animo almeno embrionalmente artistico. Così si spiega come l'arte in tutte le sue forme sia nata appunto dalle feste.

È non solo bene ma necessario per una comunità che essa si tuffi di tempo in tempo nelle sorgenti di vita donde le venne il suo essere e la sua forma. Le società di cui le feste civiche non sono più che commemorazioni, ricordo obbligatorio di eventi che nessuno sente più come attuali presenti e vivi son corpi in cui la linfa vitale si è disseccata, e di cui la fine non è lontana.

1939.

Filosofia del Carnevale.

Più infelice di quel guerriero che andava combattendo ed era morto, quest'anno Carnevale è spirato senza essere sicuro di aver mai vissuto. Del resto, da un pezzo in qua, a che si riduceva la vita di Carnevale? A qualche grosso fantoccio di cartone portato a spasso per le strade, a qualche getto di stelle filanti e di coriandoli, a un po' di maschere e di balli, e basta. Sciocchezze, quisquilie, a confronto dei tempi in cui Carnevale era re! Allora veramente alla sua venuta la vita e la società si mettevano sottosopra. La saggezza era cacciata in bando e la follìa regnava sovrana. Era il tempo degli atti alla rovescia: il pazzo governava la città e i saggi gli obbedivano, il laico diceva la Messa e il prete lo serviva, il maestro sedeva sui banchi della scuola e l'alunno gli faceva lezione e gli metteva le orecchie d'asino. E, risalendo nei secoli, lo schiavo prendeva il comando della casa e il padrone lo serviva a tavola e si subiva in pace le facezie e gli scherzi che a quello piaceva di dirgli e di fargli. Furono quelli i tempi d'oro del Carnevale antico e medioevale: il Carnevale d'oggi non ne è che lo spettrale discendente, così male in gambe che non si sa bene se sia vivo o defunto.

Come si spiega questo strano costume di una stagione di licenza, di orgia, di deboscia inserita a

intervalli regolari nel corso normale e quotidiano della vita? La scuola sociologica francese ha studiato a fondo il problema della Festa ed è riuscita ad avviarlo a soluzione. Chi voglia un chiaro e perspicuo riassunto dei suoi lavori su quel tema non ha che da leggere il quarto capitolo del libretto di Roger Caillois: *L'homme et le sacré*. Nelle linee principali la tesi di Caillois e dei suoi maestri (Durkheim, Mauss, Dumèzil, ecc.) si può formulare brevemente così:

La società primitiva è assai più della nostra legata al ritmo e all'alternanza delle stagioni e dei periodi naturali che scandiscono a intervalli regolari il corso del tempo. Il tempo per essa non è un'entità puramente astratta come per noi; è qualcosa di concreto e di vivente che, come tutte le cose, deperisce, declina e muore, per poi rinascere in un nuovo ciclo e periodo. La fine di un ciclo temporale — di un anno, per esempio — non è per i primitivi una data come tutte le altre, qual'è per noi, è il punto in cui l'energia cosmica viene meno per poi riprendersi. La vita della società si plasma sul ritmo della vita del tempo, e come questa muore per ricominciare. Al chiudersi di un ciclo tutti i rimasugli della vita sociale sono liquidati e buttati via. E la società si prepara ad entrare nel nuovo ciclo che si apre ritornando per qualche giorno al periodo mitico in cui non v'era ancora società stabilita e tutto era caos, licenza, disordine e anarchia. La stagione delle feste rappresenta per la società primitiva il tuffo nel periodo caotico che — nelle

loro leggende — precedette la fondazione della società e al quale i mitici antenati civilizzatori posero fine creando costumi e istituzioni: con quel tuffo la società si rinfresca, si rinvergina, si rinnova e si prepara a un nuovo periodo di vita e di lavoro. Perciò il periodo della Festa primitiva è caratterizzato dalla sospensione di tutte le forme sociali: allora gl'interdetti sono aboliti, gli atti proibiti e sacrileghi divengono leciti e obbligatori, l'autorità è sospesa, l'eccesso e la prodigalità succedono all'economia e al risparmio, l'ozio e la danza cacciano in bando il lavoro serio e produttivo, fino a che, rinvigorita dal tuffo nel caos primordiale, la società acquista la forza di uscirne e di cominciare un nuovo periodo di serietà, di lavoro e di autorità. *Semel in anno licet insanire*, perché la periodica insania liquida i rimasugli della consunta saggezza e ridà alla società la forza per un nuovo ciclo di saggezza conservatrice e accumulatrice.

Questa bella e profonda teoria sparse gran luce sull'essenza della Festa nelle società primitive. Abbandonandosi ad ogni sorta di licenza, di deboscia, di eccesso, di sciupìo la società primitiva crede sinceramente di ritornare per un po' al caos primitivo donde i mitici antenati civilizzatori la trassero e vi attinge forza ed energia creatrice. Ma se ciò è vero, la conseguenza è che per la società primitiva la Festa non è un gioco, *è cosa seria*, ha una funzione necessaria nell'economia della vita sociale. Si può dire lo stesso per i *Cronia* greci, per i *Saturnali* romani, per il *Carnevale* medioevale e moderno?

Mettendo per qualche giorno i servi al posto dei padroni, i pazzi al posto dei saggi, gli alunni al posto dei maestri, i laici al posto dei chierici, Greci e Latini, medioevali e moderni credevano di fare qualcosa di serio o semplicemente un gioco?

Si osservi, innanzi tutto, che nel Carnevale antico e moderno le relazioni sociali non sono affatto annullate, sono semplicemente rovesciate: c'è anche ora un servo e un padrone, un maestro e un discepolo, un laico e un sacerdote, ma al rovescio. Non dunque la società — come nella Festa primitiva — ritorna nel caos; essa conserva intatte le sue gerarchie, solo che le rovescia. Chi comandava obbedisce, chi obbediva comanda. Ma è inteso che è per gioco, per burla, per ridere. Nella Festa primitiva, invece. l'animale sacro è ucciso e consumato sul serio, le unioni proibite (compreso l'incesto) divengono lecite e obbligatorie, e dove la Festa permette di rubare e percuotere, si ruba e si percuote per davvero e non da burla. La società primitiva non gioca al caos, si caotizza per davvero. La Festa primitiva è libertà scatenata, quindi gioia, non è gioco.

Bisogna distinguere, dunque, io credo, tra Festa primitiva, ch'è funzione gioiosa ma seria della vita sociale, e il Carnevale antico e moderno, ch'è puro gioco, ove nulla si fa sul serio. Il Carnevale, a parer mio, non è la Festa primitiva degenerata e moribonda, è un'altra cosa: esso nasce dalla Festa primitiva quando il senso profondo di questa è perduto. La gazzarra rimane, ma la si fa per gioco.

La società non torna puramente e semplicemente al caos, si limita per scherzo a rovesciare per qualche giorno le sue gerarchie, a metter sulla testa quello che sta in piedi e viceversa. La gazzarra non ha più significato di caos creatore come nella Festa primitiva, ma, al contrario, semplicemente di un periodo di distensione e di rilasciamento. La Festa primitiva è gioconda ma non comica; il Carnevale è comico, è parodistico, è la parodia che la società fa di sé stessa, guardandosi in uno specchio che la rovescia. Perciò la Festa primitiva è *sacra*, e il Carnevale è quanto di più *profano* si può immaginare. Il Carnevale è la Festa primitiva, ma da sacra divenuta profana, da cosa seria divenuta scherzo e spasso.

E questo ci può spiegare perché oggi Carnevale è morto. Non tanto — come si dice — perché oggi ci si diverte tutto l'anno e non in una stagione soltanto dell'anno, quanto perché solo una società perfettamente salda e sicura di sé può concedersi a intervalli il lusso di ridere di se stessa e di parodiarsi. Quando, invece, la società è minacciata nelle sue fondamenta, allora la voglia di prendere in giro se stessa non le passa nemmeno per la testa.

Dubito forte che i Romani abbiano celebrato la festa dei *Saturnali* al tempo della rivolta di Spartaco!

1940.

L'UOMO FORTUNATO.

È un dato dell'esperienza comune, ammesso da tutti i popoli in tutti i tempi, che ci sono uomini che han fortuna ed uomini che non ne hanno affatto; che ad alcuni va sempre bene mentre ad altri va sempre male, e questo del tutto indipendentemente da pregi d'ingegno, di sapere, di cuore, di operosità di cui i primi sarebbero forniti. Ci sono uomini ai quali perfino gli errori che commettono divengono occasione di successo, ed altri che per quanto si sforzino con ogni loro potere di conseguire i beni cui aspirano se li vedono fuggire di mano quando stan per toccarli. Di un uomo eccezionalmente fortunato un amico mio che lo è poco e meriterebbe di esserlo molto suol dire — se X va a Montecarlo, sta pur sicuro che sbanca il banco; se si getta da un quinto piano, cascherà su un carro di materassi che si trova a passare, e non solo non si romperà le ossa, ma avrà risparmiato di scendere le scale! — Or come si spiega questo? Alla domanda i filosofi, specie quelli dei nostri tempi, alzano disdegnosamente le spalle: problemi da donnicciuole, problemi mal posti, ai quali perciò non v'è risposta possibile. Problemi da donnicciuole? E se le donnicciuole ponessero qui il dito su un problema che i filosofi « seri » non aboliscono per il solo fatto che si mettono le mani sugli occhi per non vederlo? Problemi da donnicciuole? Tale il problema del-

l'uomo fortunato non parve affatto al « maestro di color che sanno », ad Aristotile, e quanto egli ne dice resta ancor oggi, dopo ventitre secoli, quanto di più profondo si sia scritto in argomento. Aristotile ne tratta in due opere, nell'*Etica ad Eudemo* e nei *Magna Moralia*. E se anche queste due opere non fossero proprio della sua penna, esse son certo della penna di qualche suo discepolo, e pel nostro scopo fa lo stesso.

Per Aristotile la Fortuna non è un'illusione del nostro spirito, è realtà, e come ogni realtà è causa: la causa per cui alcuni son fortunati ed altri no. I fortunati, gli *eutucheis*, si dividono in due categorie: 1° quelli che senza essere assistiti da un buon ragionamento o da risorse naturali, anzi talvolta malgrado ogni buon ragionamento e le loro disposizioni naturali, conseguono ciò che desiderano e 2° quelli che ottengono un fine da essi nemmeno preso in considerazione. (Per fare un esempio, alla prima categoria appartiene chi anela alla ricchezza e fa di tutto per giungervi, e vi giunge, sì, ma attraverso azioni che a suo stesso giudizio avrebbero dovuto rovinarlo — alla seconda categoria appartiene chi non si sognava nemmeno di diventar ricco e lo diventa da un giorno all'altro scoprendo un tesoro). A spiegare la fortuna dei fortunati della prima categoria Aristotile — o il suo discepolo — dedica un attento esame, il risultato del quale si può riassumere così.

Colui che arriva al successo malgrado ogni buon ragionamento, o facendo sì che un cattivo ra-

gionamento venga a buon fine, ci arriva (cioè ha fortuna) perché è mosso da un impulso (*ormè*) che gli viene di dentro, dal profondo dell'animo, quasi un istinto tutto suo personale, che gli fa scegliere al momento più opportuno e nelle più favorevoli circostanze l'azione da fare. Con parole moderne, ma che riproducono esattamente il pensiero d'Aristotile, diremmo che l'uomo fortunato è colui che è spinto ad agire non da un ragionamento ma da un'intuizione più sagace e sottile di ogni ragionamento, la quale individua a perfezione il momento unico in cui l'azione deve scattare perché sia coronata da successo, e individuato quel momento spinge l'uomo ad agire malgrado ogni ragionamento che egli faccia, sì che il ragionamento può aver torto ma l'azione riesce egualmente. È ciò che la donnicciuola esprime a modo suo dicendo che a quel tale tutto torna in bene, perfino gli spropositi. Ma di dove viene quel ragionamento più profondo e sottile di ogni ragionamento che conduce al successo l'uomo che ne è assistito? Aristotile risponde: da un pensiero più alto del pensiero, da Dio. È il pensiero divino che senza e magari contro il pensiero umano guida al successo l'uomo fortunato; è Dio che gli fa desiderare al buon momento i desideri che egli realizzerà. Con parole moderne: l'uomo fortunato è colui che vive e agisce non secondo la logica dell'intelletto astratto, ma secondo la logica sottile e profonda della Vita, colui che aldisotto e aldilà degli schemi razionali in cui s'impiglia il comune intelletto umano sa ritrovare la spinta e la corrente della

Vita creatrice. Per Aristotile l'uomo che consegue ciò che vuole là dove l'uomo ordinario (e magari egli stesso in quanto ragiona come un uomo ordinario) giudica che farebbe fiasco marcia al successo perché guidato da un pensiero ch'è più forte e sicuro di ogni ragionamento, che gli viene da Dio, che è il divino in lui, e che gli è tutto personale, che egli non ha imparato e che nessuno può imparare da lui.

Ma è evidente che, spiegata così la Fortuna, essa è Fortuna solo di nome: in realtà, è Natura. Ma allora come si spiega la fortuna di colui che non pensava affatto a conseguire un bene e pure lo consegue, che per esempio scavando un campo trova un tesoro, che per caso contrae un'amicizia che gli sarà utilissima nella vita, che giocando al lotto sbaglia i numeri e vince proprio coi numeri sbagliati? Su questa seconda categoria di fortunati Aristotile non si pronuncia affatto. Gli è che su di essa egli non ha niente da dire. Egli crede alla Fortuna come a una realtà che agisce senza ragione alcuna, e gli uomini fortunati della seconda categoria sono quelli a cui essa si attacca perché le piace di fare così. Siamo nel campo dell'irrazionale puro, di cui non c'è che da prendere atto.

Ma forse anche a questa seconda categoria di *eutucheis*, di fortunati, si può applicare il principio di spiegazione che Aristotile applicò alla prima. Chi si trova a passare per un punto esattamente un secondo prima che caschi una tegola la quale ammazza un altro che lo segue a un passo di distanza, il soldato che si sposta di qualche centimetro pro-

prio nel momento in cui la palla passa fischiando, l'agricoltore che scava proprio nel posto in cui troverà il tesoro si può pensare che agiscono come agiscono perché assistiti da un istinto oscuro, inconscio a loro stessi che lo hanno, che li guida a loro insaputa, che vede dov'essi non vedono, un istinto che è un sapere ma non dello spirito bensì del corpo, direi quasi, o di qualcosa che è assai più profonda dello spirito, istinto, veggenza, premonizione che al momento preciso fa fare il movimento che salva e che arricchisce, pone sulla via dove passa la felicità e allontana da quella dove passa la disgrazia. Istinto innato, che non ha nulla a che fare con il sapere, col raziocinio, con l'intelligenza, con la bontà; istinto aldilà del bene e del male, un dono, una grazia. Non senza perché l'Antichità vedeva nella fortuna la prova di un contatto intimo e profondo del fortunato con la forza divina che salva e che letifica, e Silla era superbo di chiamarsi Fortunato (*Felix*). Il fortunato sarebbe l'uomo che assistito da questa sapienza occulta ch'è *in* lui, che è *di* lui, senza esser lui, senza essere il suo io cosciente, al momento buono fa l'atto che lo letifica, così come la rondine, venendo a distanza di migliaia di chilometri, guidata dall'istinto, ritrova dopo mesi di assenza il nido abbandonato, tanto è esattamente diretto il suo volo, così come l'artista geniale trova senza fatica la soluzione di un problema su cui altri artisti più dotti ed esperti ma meno dotati di lui si sono consumati invano.

1941.

Il Dongiovanni.

Come si spiega quell'anormalità o anomalia della vita sessuale che si chiama *dongiovannismo*? (E dico anomalia perché i veri dongiovanni, i dongiovanni degni del nome, sono assai più rari di quanto si crede). Le spiegazioni sono molte, e a metterle in fila si farebbe una lista poco meno lunga di quella delle conquiste di don Giovanni tenuta da Leporello. L'ultima in data (almeno, credo che sia l'ultima) è quella proposta dallo spagnolo Gregorio Marañon in un libro su Amiel, di cui è apparsa la traduzione italiana (*Amiel*, Torino, Einaudi). Secondo Marañon, l'attrazione sessuale comincia per essere indeterminata: si è attratti dall'altro sesso in generale; poi ci si orienta verso uno speciale gruppo di appartenenti all'altro sesso, dotato di certe caratteristiche; e finalmente (il che non sempre avviene) ci si polarizza verso un individuo solo dell'altro sesso, dal quale soltanto si attende la gioia del sesso. Il dongiovanni è semplicemente un uomo rimasto fermo al primo stadio di questo sviluppo, è un uomo attratto dall'altro sesso *in generale*.

Questa spiegazione sarà molto psicanalitica, ma a me pare poco psicologica. Essa non colpisce affatto l'essenza del fenomeno del dongiovannismo. Se fosse esatta, la conseguenza sarebbe che e il don-

giovanni e l'uomo normale a preferenze sessuali determinate chiedono all'altro sesso la stessa cosa: e cioè la soddisfazione dell'istinto sessuale, la gioia del sesso. Ma, qui è il punto: il dongiovanni non chiede affatto all'altro sesso la stessa gioia che l'uomo normale; o, per esser più precisi, oltre questa gioia gliene chiede un'altra (che è poi quella che veramente gli sta a cuore) che l'uomo normale o non gli chiede affatto, o, per lo meno, non gli chiede con la stessa intensità di appetito. Se non si parte dal concetto che la differenza tra il dongiovanni e l'uomo normale non è quantitativa, ma *qualitativa*, non si capisce nulla del dongiovannismo.

Si è cercato di spiegarlo in quest'altra maniera: il dongiovanni è l'uomo che in una donna ama una certa qualità fisica o spirituale; in un'altra donna, ama un'altra qualità; l'una lo attrae perché è grande e formosa, l'altra perché vivace e tutto fuoco, e via dicendo; ed è sincero nell'uno e nell'altro sentimento. Ma questo è il *poligamo*, non è il *dongiovanni*. Il poligamo può amare (o almeno desiderare) parecchie donne contemporaneamente, l'una per una ragione l'altra per un'altra, ed esser sincero nei sentimenti vari che prova per ognuna di loro, ma può benissimo non uscire dal cerchio di quelle sue preferenze e non cercare aldilà. Il dongiovanni, invece, può benissimo non avere di volta in volta che una donna sola; ciò che lo fa dongiovanni è il non fermarsi su nessuna e il passare incessante dall'una all'altra.

Il Romanticismo ha proposto un'altra spiegazione del dongiovannismo, che è stata variata in innumerevoli modi da poeti, romanzieri e drammaturgi: il dongiovanni sarebbe l'uomo che ama la donna con un gran D, la donna ideale, che appunto perché tale non può esistere; il dongiovanni la cerca in questa o in quella donna di carne e d'ossa, ma vanamente, non la trova in nessuna, ed è appunto la delusione che di volta in volta ogni donna gli procura che lo spinge a passare senza tregua da una donna all'altra. Ma nemmeno questa spiegazione regge: essa regala al dongiovanni un'inquietudine che questi è ben lungi dal provare, un tormento di cui è del tutto esente. Il dongiovanni è un uomo interiormente calmo e freddo. Quella spiegazione non ci dice perché sia proprio per l'atto di cedergli che la donna cessa d'interessare il dongiovanni. Non è la delusione di non aver trovato, al contrario, è il fatto di aver ottenuto che spinge il dongiovanni a navigare verso altre rive.

A parer mio, non si capisce nulla del dongiovannismo se ci si ostina a farne un fenomeno solo e tutto sessuale. Certo, è un fenomeno sessuale, ma non *solo* né *tutto* sessuale. Tanto vero che il dongiovanni tipico è assai poco sensibile alle attrattive sessuali dell'altro sesso. Bella o brutta, grande o piccola, formosa o a pareti lisce, tutte sono uguali per lui: quello che veramente gl'importa è di aggiungere un nome e un numero di più alla lista delle sue conquiste. Si son visti dei dongiovanni fare oggetto dei loro attacchi donne che nessuno

aveva degnato di uno sguardo, tanto erano poco invitanti o allettanti. Questo dimostra che nel dongiovanni l'istinto sessuale non è veramente dominante e centrale, ma è al servizio di un'altra forza psichica che se lo è subordinato.

E qual'è questa forza? È la *volontà di potenza,* il desiderio agonistico, aggressivo e guerriero. Il dongiovanni è l'incarnazione di una volontà guerriera applicata alle cose del sesso. Di qui la concentrazione e la serietà del vero dongiovanni: esso non ha affatto l'aria soddisfatta del vero sensuale; anzi porta sul viso il segno della concentrazione e della risoluzione proprio del temperamento agonale e combattivo.

Il dongiovanni è l'uomo nel quale l'elemento di aggressione e di conquista insito nell'istinto sessuale si è ipertrofizzato, è divenuto centrale e dominante: invece di essere (come nell'uomo normale) un condimento, è diventato il piatto principale. Il dongiovanni è l'uomo che ama non la donna ma la conquista della donna: cosa diversissima. Appunto perciò la donna lo eccita in ragion diretta della resistenza che gli oppone, quali che siano le sue qualità fisiche e spirituali. Appunto perciò tra una donna fornita del più invidiabile *sex-appeal* ma facile a cedere e una donna del tutto sprovvista ma restia alla capitolazione, il dongiovanni va a questa e trascura quella. Egli obbedisce alla logica dell'impulso guerriero che trova la sua gioia non nel possesso ma nella vittoria successiva alla lotta. Celebrata la vittoria, egli va dove nuovi combatti-

menti lo chiamano. Per questi appunto è spiritualmente superiore al sensuale puro, il quale non chiede che il piacere e di quello si appaga e gode: superiore perché nel dongiovanni l'attività, misura di ogni valore, pulsa più forte e più intensa che nel sensuale.

Secondo un biografo contemporaneo il dongiovanni sarebbe l'uomo che gode di far cadere le donne per dare a sé e alle donne stesse la prova che esse, senza eccezione, non sono che carne debole e vile. Ma questa spiegazione confonde il sadico col dongiovanni: tipi differentissimi. Nel primo domina la volontà di far soffrire fisicamente e spiritualmente; nel secondo, la volontà della conquista. È vero che il dongiovanni attacca di preferenza le donne più virtuose, ma non per il piacere di avvilirle, bensì per quello di espugnarle: piaceri differentissimi, ché il piacere di avvilire è godere del dolore altrui e il piacere di espugnare è godere della forza propria. Se quella spiegazione fosse esatta, dovrebbe essere essenziale al dongiovanni di disprezzare la sua conquista, e ciò non è: non è il disprezzo, è l'indifferenza il sentimento del dongiovanni a vittoria raggiunta.

In conclusione: il dongiovanni è frutto della volontà di potenza applicata alla materia del sesso. Di qui la punta di ridicolo che si attacca al dongiovanni: si sente istintivamente che tra la forza che lo muove e la materia cui essa si applica c'è inadeguazione e si sorride di questo squilibrio. Ma le donne gli corrono dietro: gli è che esse — senza

averne netta coscienza — sono grate a quella forza di applicarsi interamente a loro, di considerarle come il solo oggetto che essa creda degno di essere conquistato.

1938.

Filosofia della civetteria.

Il filosofo Vanini diceva che un filo d'erba gli bastava per dimostrare la presenza di Dio. A dimostrare la presenza delle forze che fanno e conservano il mondo degli uomini basta un evento, un gesto, un contegno, un'attitudine. Tutto sta a sapercelo vedere. Volete vedere in atto, armata e operante, la *Volontà di potenza*? Non c'è bisogno che vi diate a studiare la biografia dei grandi conquistatori o la politica dei grandi Imperi: basta esaminiate attentamente quella forma di condotta umana che è chiamata *Civetteria*.

Se ne possono distinguere varie gradazioni.

C'è la civetteria della donna che cura le armi della sua bellezza e seduzione per nessun'altra ragione che quella per cui i felini affilano le unghie contro una roccia o un albero: per afferrar la preda che le dà da vivere.

C'è — un gradino più su — la civetteria della donna che affila l'arma dei suoi vezzi per conquistare un marito, ma, conquistato che l'abbia, pratica la politica del wagneriano drago Fafner: — *posseggo e dormo* — e appende al muro le armi che le han valso quell'unica preda: fuori metafora, non si cura più, si butta giù, si lascia andare! Un tempo le donne meridionali — si dice — peccavano di que-

17

sto difetto, ma ora — per quel che me ne pare — se ne sono corrette, anche troppo.

E c'è — un gradino ancora più su — la civetteria della donna che ha vinto la sua battaglia, ha conquistato il suo uomo, è onesta moglie e onesta madre, e pure civetta, non per male — come si dice — ma per dare a se stessa la prova che, se è onesta, non è perché ormai per lei non c'è più nulla da fare, ma perché è lei che vuole essere tale, ché se volesse scendere in lizza, ha armi da sconfiggere più di una rivale.

E c'è — un gradino ancora più su — la civetteria della donna onesta moglie, onesta madre, e che pure è civetta senza nessun secondo fine, senza alcuno scopo di dimostrare a se stessa che per lei il libro delle conquiste non è ancor chiuso, che è naturalmente, costituzionalmente civetta, che civetta come respira. Ed è qui che, guardando bene, possiamo cogliere allo stato chimicamente puro le forze psichiche donde si genera quel curioso contegno umano che è la *Civetteria.*

Io ho dimostrato che il *Dongiovannismo* non è che un volto della *Volontà di potenza*, è la Volontà di potenza applicata alla conquista della donna. Ciò che il dongiovanni vuole veramente non è la donna, è la conquista della donna, non di questa o quella donna, ma di tutte le donne, che tutte si equivalgono agli occhi del dongiovanni, belle o brutte, giovani o vecchie: unico criterio gerarchico fra di esse, la maggiore o minore difficoltà della conquista. Tanto più pregiata, quanto più difficile. Perciò, una

volta conquistata, la donna perde ogni interesse agli occhi del dongiovanni.

La civetteria è il dongiovannismo della donna, è la volontà di potenza applicata alla conquista dell'uomo.

Ma è un dongiovannismo assai più sottile e raffinato del dongiovannismo propriamente detto. Per gustare il piacere della Volontà di potenza, il dongiovanni ha bisogno di conquistare e di conquistare ininterrottamente: se non conquista e se non passa da una conquista all'altra egli non gusta il piacere della Volontà di potenza soddisfatta e appagata. E poiché, per quanto la lista di Leporello sia lunga, il numero delle donne che vi sono iscritte è minimo a confronto di quelle che ne restan fuori, perciò il dongiovannismo è sempre irrequieto e insoddisfatto, e porta nella vita un viso scontento e triste.

Ma quella speciale dongiovanni che è la civetta non s'imbarca in nessuna conquista: a lei basta cominciarla appena e acquistare la certezza che, se volesse, potrebbe spingerla a fondo. Perciò può contemporaneamente iniziarne più d'una, parecchie, molte, indefinite. In lei la Volontà di potenza non dà testimonio di sé a se stessa attraverso il fatto della conquista, sempre particolare. Nella civetta la Volontà di potenza avverte e gusta se medesima, non come questo o quell'atto singolo di potenza e di conquista, ma come potenza pura, che contiene in sé una folla infinita di atti e non si è imprigionata in nessuno. E appunto perché in lei la Volontà di potenza avverte e gusta se stessa in universale,

la civetta è più lieta del dongiovanni: questi, poiché spinge a fondo l'atto della conquista, e ogni atto è sempre particolare, è condannato, se vuol gustare la Volontà di potenza in universale, a correre di donna in donna senza fermarsi mai; quella, poiché non spinge a fondo nessun atto di conquista, sfugge alla fatale unilateralità dell'atto singolo, resta in stato di agilità e di potenza pura, si attua (a modo suo) come universale, le è risparmiato l'affannoso correre di conquista particolare in conquista particolare, e perciò gode.

Ed anche per un'altra ragione la civetta è più civetta dei dongiovanni. Il dongiovanni spinge a fondo ogni conquista. In essi la Volontà di potenza giunge di volta in volta alla mèta. Ma ogni oggetto del desiderio una volta raggiunto si rivela inadeguato al desiderio che ha spinto a raggiungerlo. Perciò bisogna staccarsene e mettersi in caccia dietro un altro. Ogni conquista è una delusione. Ma la delusione della mèta raggiunta è risparmiata alla civetta appunto perché essa rinuncia a raggiungerla, bastandole sapere che potrebbe raggiungerla se volesse.

La civetteria è dunque la Volontà di potenza della donna fatta scopo a se stessa, disinteressata. Perciò non è vera civetteria quella della donna che civetta per uno scopo: o per acciuffare un cliente o per conquistare un marito o per convincer se stessa che non è stata collocata nella riserva. Perché civetteria vera vi sia, bisogna che la Volontà di potenza della donna non abbia altro scopo che sentire e gustare se stessa.

Ora, chi ben guardi, è solo nella civetteria che la Volontà di potenza arriva a gustarsi come potenza pura senza aver bisogno di passare all'atto. Il più potente conquistatore del mondo non può gustare l'ebbrezza della Volontà di potenza se non dopo aver *realmente* conquistato o nell'atto stesso di conquistare realmente. Una volontà di potenza politica che non si sia mai attuata in atti reali di potenza non può avere la certezza interiore di essere potenza reale non solamente immaginaria. Solo la bellezza, la grazia, la seduzione della donna è tal genere di potenza che le basta essere e apparire per produrre i suoi effetti. Perciò solo Colei che ne è provvista e ci gioca come con un'arma di conquista può sentirsi vincitrice sul serio senza aver mai realmente combattuto; solo la civetta può sentirsi ricca di una potenza pura che non ha mai subìto l'imprigionamento nei confini dell'atto singolo e assaporarne le ineffabili delizie e le dilettazioni infinite.

1940.

INDICE

I. – Natura e Scienza.

II. – Forze dell'uomo.

III. - Motivi esistenziali.

IV. - Dualismo.

V. - Note umane.

OPERE DI ADRIANO TILGHER

ARTE, CONOSCENZA E REALTÀ (Torino – BOCCA, 1911).
TEORIA DEL PRAGMATISMO TRASCENDENTALE (Torino – BOCCA, 1915).
FILOSOFI ANTICHI (Todi – ATANOR, 1921).
LA CRISI MONDIALE E SAGGI DI SOCIALISMO E MARXISMO (Bologna – ZANICHELLI, 1921).
VOCI DEL TEMPO (Roma – Libr. di Scienze e Lettere del Dott. G. BARDI – II edizione 1923 – esaurito).
RELATIVISTI CONTEMPORANEI (Roma – Libr. di Scienze e Lettere del Dott. G. BARDI, 1923).
STUDI SUL TEATRO CONTEMPORANEO (Roma – Libr. di Scienze e Lettere del Dott. G. BARDI, 1923 – esaurito).
RICOGNIZIONI – Profili di scrittori e movimenti spirituali contemporanei italiani (Roma – Libr. di Scienze e Lettere del Dott. G. BARDI, 1924 – esaurito).
LA SCENA E LA VITA. Nuovi studi sul teatro contemporaneo (Roma – Libr. di Scienze e Lettere del Dott. G. BARDI, 1925 – esaurito).
LO SPACCIO DEL BESTIONE TRIONFANTE (Torino – GOBETTI, 1925 – esaurito).
LA VISIONE GRECA DELLA VITA (Roma – Libr. di Scienze e Lettere del Dott. G. BARDI, II edizione, 1926).
SAGGI DI ETICA E DI FILOSOFIA DEL DIRITTO (Torino – BOCCA, 1928).
HOMO FABER. Storia del concetto di lavoro nella civiltà occidentale (Roma – Libr. di Scienze e Lettere del Dott. G. BARDI, 1929).
LA POESIA DIALETTALE NAPOLETANA 1880–1930 (Roma – Libr. di Scienze e Lettere del Dott. G. BARDI, 1930).
ESTETICA (Roma – Libr. di Scienze e Lettere del Dott. G. BARDI, 1931).
FILOSOFI E MORALISTI DEL NOVECENTO (Roma – Libr. di Scienze e Lettere del Dott. G. BARDI, 1932).
ETICA DI GOETHE (Roma – MAGLIONE, 1932).
JULIEN BENDA E IL PROBLEMA DEL «TRADIMENTO DEI CHIERICI» (Roma – Libr. Scienze e Lettere del Dott. G. BARDI, 1930).
STUDI DI POETICA (Roma – Libr. di Scienze e Lettere del Dott. G. BARDI, 1934).
CRISTO E NOI (Modena – GUANDA, 1934).
CRITICA DELLO STORICISMO (Modena – GUANDA, 1935).
ANTOLOGIA DEI FILOSOFI ITALIANI DEL DOPOGUERRA (Modena – GUANDA, 1937).
FILOSOFIA DELLE MORALI. Studio sulle forze, le forme, gli stili della vita morale (Roma – Libr. di Scienze e Lettere del Dott. G. BARDI, 1937).
MORALITÀ. Punti di vista sulla vita e sull'uomo (Roma – Libr. di Scienze e Lettere del Dott. G. BARDI, 1938).
LE ORECCHIE DELL'AQUILA. Studio sulle fonti dell'attualismo di Giovanni Gentile (Roma – «Religio», 1938).
LA FILOSOFIA DI LEOPARDI (Roma – «Religio», 1940).
IL CASUALISMO CRITICO (Roma – BARDI, 1941).

POSTUME

MISTICHE NUOVE E MISTICHE ANTICHE. Con prefazione di Liliana Scalero (Roma – BARDI, 1946).
TEMPO NOSTRO. Con prefazione di Luigi Salvatorelli (Roma – BARDI, 1946).
DIARIO POLITICO 1937–1941. Con introduzione di Liliana Scalero (Roma – «Atlantica», 1946).